Michael Staudigl · Hg.

Gesichter der Gewalt

Beiträge aus phänomenologischer Sicht

Übergänge

Wilhelm Fink

Übergänge

Texte und Studien zu
Handlung, Sprache und Lebenswelt

begründet von

Richard Grathoff
Bernhard Waldenfels

herausgegeben von

Wolfgang Eßbach
Bernhard Waldenfels

Band 65

Michael Staudigl (Hg.)

Gesichter der Gewalt

Beiträge aus phänomenologischer Sicht

Wilhelm Fink

Veröffentlicht mit Unterstützung
des Austrian Science Fund (FWF); PUB 78-G22



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar.

Internet: www.fink.de
Lektorat: Dr. Cathrin Nielsen, lektoratphilosophie.de
Einbandgestaltung: Evelyn Ziegler, München
Printed in Germany.
Herstellung: Ferdinand Schöningh GmbH & Co. KG, Paderborn

ISBN 978-3-7705-5404-1

Inhaltsverzeichnis

Michael Staudigl

Leitideen, Probleme und Potenziale einer phänomenologischen Gewaltanalyse[1]

> „Ungenauigkeit, verworrene und verwaschene Verwendung der Begriffe ist die eine große methodische Gefahr geisteswissenschaftlicher Untersuchungen; die andere und entgegengesetzte ist das vorzeitige Erpichtsein auf strenge Begriffsdefinitionen, welche künstlichen Barrikaden gleich den Forscher davon fernhalten, in die Bedeutungsfülle seines Gegenstandes wahrhaft einzudringen."
> (Kolnai 2007: 100)

Die hier von mir als Motto herangezogene Einschätzung Aurel Kolnais, mit der er seinen beachtenswerten Essay „Versuch über den Haß" aus dem Jahre 1935 beginnt, scheint mir auch heute noch und insbesondere in Bezug auf das im vorliegenden Band behandelte Thema zuzutreffen. Die spezifische Ausrichtung der hier versammelten Beiträge – die sich allesamt phänomenologischer Methoden bedienen, ohne dabei auf einen kanonisierten Phänomenologiebegriff eingeschworen zu sein – kann im Lichte dieser Einschätzung, ja Warnung verstanden werden. Denn die Beiträge gehen weder einfach von vorgegebenen Definitionen aus noch zielen sie darauf, neue, womöglich zutreffendere, zu erarbeiten. Der Weg einer Phänomenologie der Gewalt geht vielmehr dahin, „in die Bedeutungsfülle seines Gegenstandes wahrhaft einzudringen", also die noch stumme Erfahrung – einem bekannten Husserlwort zufolge – zur Aussprache des ihr eigenen Sinnes zu bringen, ohne diesen im Namen vorgefasster Begrifflichkeiten, Definitionen oder Wesensbestimmungen allzu schnell einzugemeinden. Dieses bedachtsame Vorgehen scheint mir aus zweierlei Gründen angeraten zu sein: Erstens, weil sich die Gewalt in ihrem proteusartigen Charakter, ihrer Außerordentlichkeit (Zygmunt Bauman; Bernhard Waldenfels) bzw. „Undenkbarkeit" (Hannah Arendt) solchen Wesensbestimmungen entzieht; und zweitens, weil „Gewalt als Widerfahrnis

1 Dieser Text entstand im Rahmen des vom Österreichischen Fonds zur Förderung wissenschaftlicher Forschung (FWF) geförderten Forschungsprojekts „Die vielen Gesichter der Gewalt" (P 20300-G15).

[…] dem Versuch, sie auf den Begriff zu bringen, allemal voraus[geht]" (Liebsch 2001: 315).[2] Beides besagt wiederum nicht, dass Definitionen nicht von Interesse für eine phänomenologische Herangehensweise an das Thema wären. Die hier versammelten Beiträge sind jedoch allesamt von der Überzeugung getragen, dass jene Sinnzuschreibungen, die darüber befinden, was wir „zunächst und zumeist" als Gewalt erfahren und wahrzunehmen bzw. zu beurteilen gewohnt sind, selbst ein *konstitutiver Teil des Phänomens* sind. Denn solche sedimentierten Sinnzuschreibungen machen in der Tat den fungierenden Horizont unseres sowohl praktischen wie theoretischen Umgangs mit Gewalt aus. Auch trennscharfe Definitionen bauen somit auf einem gelebten Vorverständnis der Phänomene auf[3] und sind in ihrem Lichte kritisch zu reflektieren.

Die traditionell zu konstatierende Vorherrschaft des Analyseparadigmas „physischer Gewalt" etwa muss vor diesem Hintergrund als eine *exemplarische Artikulation* menschlicher Gewalterfahrung verstanden werden. Kritisch zu evaluieren bleibt gleichwohl die Ansetzung einer entsprechend ausgerichteten Gewaltdefinition als umfassendes forschungspragmatisches *Paradigma*, anhand dessen menschliche Verletzlichkeit und d. h. Gewaltoffenheit einzig in angemessener und umfassender Weise analysiert werden können soll.[4] Eine solche Evaluation scheint mir vor allem deshalb angezeigt, weil das genannte Analyseparadigma weitgehend im Banne eines psycho-physischen Dualismus steht, der das (aktiv gedachte, sprachlich verfasste) Subjekt seinem

2 Inwiefern wir nicht nur hinsichtlich erlittener, sondern auch verübter Gewalt mit derselben Sachlage konfrontiert sind, bliebe freilich zu zeigen; die Rede von „sinnloser" oder „maßloser" Gewalt, d. h. von Gewalt, die sich aller Rechtfertigungszumutung entzieht, kann hier nur als Hinweis gelten.

3 Man denke in diesem Zusammenhang etwa an Alfred Schütz' Rede von einem „problemverweisende[n] ‚Index'" (Schütz 1971: 165), die besagt, dass die praktische Verwendung von Typisierungen (also z. B. Definitionen) nur in einer „fraglos gegebene[n] Welt" möglich ist, in der wir uns zu orientieren vermögen, weil wir ihre Opazität und A-Typizität nur bis zu einem gewissen Grade durcharbeiten. In Bezug auf „absolute" Theorien, die im vorliegenden Zusammenhang das überzeitliche und kulturübergreifende „Maß" physischer Gewalt präferieren, verweist uns dies auf historische Körperkonzepte, -bilder und -praxen, d. h. auf die Ebene gelebter Leiblichkeit und leibhaftiger Vernunft, in der sich unsere Vorstellungen von körperlicher Integrität bilden. Ich komme auf diesen entscheidenden Punkt später zurück.

4 Die Fokussierung auf Verletzlichkeit, deren Bedeutung im Folgenden erhellt werden wird, schließt es grundsätzlich nicht aus, ja verlangt es sogar, auch die Verletzlichkeit nicht-menschlicher Lebensformen und letztlich die der Natur in die Diskussion einzubeziehen. Ein Versuch in diese Richtung findet sich bereits bei Mertens (1998).

(passiv gedachten, physisch verletzlichen) Körper gegenüberstellt und im Gegenzug alle nicht direkt den Körper treffende (also z. B. psychische bzw. verbale) Gewalt als bloß *indirekte* Gewalt zu verstehen gibt, deren Verletzungsmacht die basale Integrität des Subjekts in letzter Instanz nicht zu berühren vermag.[5] Nicht zuletzt um diese problematische Engführung aufzusprengen, bringt der vorliegende Band eine genuin phänomenologische Analyse in Anschlag. Sie möchte der subjekt-relativen Erfahrung verschiedener Gesichter der Gewalt nachspüren, ohne gleichwohl zu unterstellen, dass sich die Sinngebungsmacht jener transsubjektiven Ordnungen und inter-subjektiven Ökonomien der Gewalt ausklammern ließe, in denen diese Erfahrung für uns immer schon Gestalt angenommen hat. Mit der Wende zur *Erfahrung* im genuin phänomenologischen Sinne ist vielmehr angezeigt, dass der Sinn der Gewalt, dem es nachzuspüren gilt, ein leibhaftig gelebter Sinn ist, den es im Horizont seiner Ordnungen zu begreifen gilt, ohne ihn auf die Reinheit seiner Präsenz für ein konstituierendes Bewusstsein zurückführen zu können. Es handelt sich mithin um einen *Sinn*, der *sich* ebenso diesseits wie jenseits unserer Interaktionsordnungen (d. h. in eins im Register unserer leibhaftigen wie unserer symbolischen Existenz) *bildet* und sich demzufolge der „wissenschaftlichen Jagd nach Ursachen" (Whitehead 2005: 55) – und der zu ihrem Zwecke geschaffenen und permanent neu zu skalierenden Begrifflichkeiten und Definitionen – vielfach entzieht. Der Ausgangspunkt unseres Ansinnens, die vielen Gesichter der Gewalt ins Auge zu fassen, muss dementsprechend die kontingente Faktizität jener Ordnungen der Gewalt sein, in denen sich unser gelebtes Vorverständnis des Phänomens und die sozial anerkannten Formen des Umgangs mit ihm artikulieren. Die Reflexion darauf wird uns den weiteren Weg weisen, um in die Bedeutungsfülle unseres Gegenstandes einzutauchen, eine Bedeutungsfülle, die – wie bereits angedeutet – im Wesentlichen von der Unfasslichkeit, „Undenkbarkeit" und „Außer-ordentlichkeit" des „Phänomens Gewalt" mitgeprägt ist.

5 Vgl. de Pietri / Palma (2010: 5 f.). Kritisch zu beleuchten ist daher die damit einhergehende, lange unbefragte Auffassung, sprachliche Gewalt sei bloß eine Abweichung gegenüber dem „eigentlich richtigen [sc. gewaltfreien] Gebrauch der Sprache" und stelle folglich nur eine „unwesentliche Fehlerscheinung der menschlichen Kommunikation" dar (ebd.). Diese Auffassung wurde mittlerweile im Rückgang auf die Positionen von Derrida, Honneth und Butler umfassend widerlegt (vgl. exemplarisch Herrmann / Kuch 2007; Liebsch 2007; Krämer / Koch 2010).

1. Gewalt als Ereignis im Horizont ihrer Ordnung

Die Gewalt gibt es nicht. Gewalt gibt es vielmehr nur in dem Maße, wie es historisch und kulturell geformte – und mithin unaufhebbar kontingente – *Ordnungen* gibt, innerhalb welcher einem sozialen Ereignis der *Sinn* Gewalt zugeschrieben wird.[6] Dies besagt weder, dass Gewalt unabhängig von ihren Akteuren, Rezipienten und Beobachtern[7] zu denken wäre, noch dass sich nicht auch ordnungs- bzw. kulturübergreifende Wesenszüge von Gewalt herausarbeiten ließen. Es besagt lediglich, dass Gewalt als soziales Phänomen notwendigerweise im Horizont einer Ordnung zu denken ist, innerhalb derer darüber verhandelt wird und definiert werden kann, was *als Gewalt wahrgenommen* wird bzw. als solche *gilt* und *anerkannt wird*, und was nicht.[8]

Jede Analyse von Gewalt erfordert folglich eine Analyse jener *Ordnungen der Gewalt*, in denen sich die Definitionshoheit über „Gewalt" und „Nicht-Gewalt" verkörpert.[9] Diese Ordnungen – Foucault würde von „Spielen der Wahrheit" sprechen – sind entsprechend selbst oft Gegenstand gewaltsamer Auseinandersetzungen, können aber auch auf

---

6 Vgl. dazu genauer Michaud (1987: 9); Waldenfels (1990); Neckel / Schwab-Trapp (1999); Bonacker (2002); Liell / Pettenkofer (2004); Whitehead (2007).

7 Ich bevorzuge diese Terminologie gegenüber der so unscharfen klassischen Nomenklatur von Täter und Opfer, um den gewichtigen Distinktionen, die insbesondere handlungstheoretische und interaktionistische Analysen erarbeitet haben, besser entsprechen zu können; vgl. etwa Hitzler (1999).

8 Dies gilt übrigens nicht nur für *interaktive* (sei es nun physische oder sprachliche), sondern auch für *soziale* (traditionell gesprochen: strukturelle und symbolische) und ebenso für *organisierte* (kollektive) Gewalt. Zu dieser Typologie vgl. Bonacker (2002).

9 Damit ist natürlich das Problem der *Macht* angesprochen – und zwar in Begriffen Foucaults. Dieser hat bekanntlich die selektive, exklusive und d. h. eben gewaltsame Subjektivierungsmacht gesellschaftlicher Ordnungen, die historische Formen gewaltsamer Praxis legitimieren, untersucht. Dass Foucault hinsichtlich der Frage des Verhältnisses von Macht und Gewalt im Laufe seines Werks schwankte – d. h. zunächst auf der Verflechtung von Machtrelationen und Gewalt insistierte, später dann eine klarere Distinktion suchte –, sollte nicht vergessen machen, dass sein Ansatz mindestens zwei wesentliche Verdienste birgt, die es für die Gewaltforschung adäquat umzusetzen gilt: Erstens die Historisierung des Gewaltproblems, die eine eindeutig anti-essenzialistische Gewaltauffassung impliziert, und zweitens die Fokussierung auf verkörperte Erfahrung und Praxis in den historischen Kontexten konkreter Gewaltpraxis (vgl. dazu Oksala 2011). Diese Einsichten gilt es anzuerkennen und phänomenologisch zu erweitern, da Foucault in diesem Zusammenhang – ähnlich wie Bourdieu – zwar die Formbarkeit des Körpers in den Vordergrund stellt, die für das Gewaltproblem ebenso entscheidende Rolle des Subjekts und seiner *embodied agency* jedoch weitgehend ausklammert (vgl. Csordas 1994; zu Bourdieu den Beitrag von Unterthurner in diesem Band).

andere Weise transformiert werden (vgl. Kalyvas / Masoud / Shapiro 2008). Was wir unter Gewalt verstehen bzw. wahrzunehmen und anzuerkennen gewohnt sind, variiert folglich im Zeichen dieser Ordnungen historisch, sozial und kulturell (vgl. Hugger / Stadler 1995) – und dieser Befund gilt nicht zuletzt auch für das scheinbar harte Faktum „physischer Gewalt" (Lorenz 2004). Phänomenologisch besehen besagt das, dass es eine *reine* Erfahrung von Gewalt nicht gibt, die Ebene der *Erfahrung* und des in ihr sich bildenden Sinnes gleichwohl von grundlegender Bedeutung für unser Gewaltverständnis ist. Denn der genannte Geltungsanspruch hat sich unserer Erfahrung immer schon aufgepfropft, ja möglicherweise so stillschweigend und nachhaltig in ihr sedimentiert, dass wir ein soziales Ereignis – etwa eine bestimmte Form physischer Interaktion, verachtender Benennung oder diskriminierender sozialer Praxis – (noch) nicht (oder nicht mehr) als Gewalt erfahren.[10] Im Gegenzug verweist jedoch die Tatsache, dass es sich bei unseren Wahrnehmungen (bzw. Verkennungen) von Gewalt um einen Geltungs*anspruch* handelt (dem zu entsprechen bleibt, soll er seine Geltung entfalten bzw. erhalten), darauf, dass wir die Präsumtion dieser Geltung im Rückgriff auf die Erfahrung infrage stellen können, d. h. etwas als Gewalt zu artikulieren in der Lage sind, was im gegebenen Kontext gerade nicht als Gewalt galt.

In eine mittlerweile kanonische sozialtheoretische Nomenklatur überführt besagt dies, dass soziale Praxis und diskursive Konstruktion

10 Dass Gewalt noch nicht bzw. nicht oder nicht mehr als Gewalt wahrgenommen wird bzw. gilt, verweist auf einen Prozess der Verkennung, der im Wesentlichen zwei Seiten hat: Zum einen handelt es sich um einen Prozess der *Desensibilisierung* gegenüber dem Leiden der anderen, zum anderen um einen Prozess der *Legitimierung*. Während traditionell fast ausschließlich der Problematik diskursiver Gewaltrechtfertigung Aufmerksamkeit zuteil wurde, werden in der letzten Zeit auch Konzepte wie „Adiaphorisierung", „kulturelle Anästhesie" oder „Verweigerung" bzw. „Überforderung" (Bauman 1992a; Feldman 1994; Cohen 2001; Liebsch 2008) entwickelt, um die verschiedenen Formen jenes ethischen Indifferentwerdens gegenüber dem Leiden der anderen (vgl. Lévinas 1995; Butler 2005; Crépon 2012) näher in den Blick zu nehmen, die Gewalt – gerade diskursiv legitimierte Gewalt – letztlich möglich machen, indem sie den elementaren ethischen Anspruch des Anderen zum Schweigen bringen. An dieser Stelle zeichnet sich also eine *doppelte analytische Stoßrichtung* phänomenologischer Gewaltanalyse ab, die ihr kritisches Potenzial deutlich macht. Da sich die genannten Prozesse vielfach auf der prä-reflexiven Ebene unseres leibhaftigen Existierens vollziehen (bzw. in diese zurückschlagen) und durch politisch, kulturell und moralisch instrumentalisierte „affektive Ökonomien" habituiert werden (vgl. Ahmed 2004), gilt es, wie ich später genauer zeigen werde, einen leibphänomenologischen Analysezugang einzuschlagen, der diesem schwer zu verfolgenden Geschehen auf die Spur zu kommen erlaubt.

im – entsprechend immer schon sinnhaft vorstrukturierten – Ereignis der Gewalt in konstitutiver Weise miteinander verbunden sind (vgl. Liell 1999). Gewalt lässt sich daher in handlungs- respektive definitionstheoretischer Perspektive alleine nicht umfassend behandeln. Diese von verschiedenster Seite vorgetragene Einsicht hat dazu geführt, dass sich essenzialistische, naturalistische und sozialontologische Theorien der Gewalt, die aufgrund geschichtsphilosophischer, zivilisationstheoretischer oder sozialtechnologischer Vorannahmen lange den Gewaltdiskurs vorstrukturierten, in den letzten Jahrzehnten mehr und mehr als unhaltbar erwiesen haben. Dementsprechend ist der Gewaltdiskurs mittlerweile in ebenso umfassender wie nachhaltiger Weise von Anti-Essenzialismus und Anti-Naturalismus geprägt.

2. Fortschritte der neueren Gewaltforschung

Der Fortschritt auf diesem Feld der Forschung ist aus diesem Grund nichts weniger als überwältigend.[11] In der Tat erlebte die Gewaltforschung spätestens seit den 1980er Jahren einen immensen Aufschwung, der durch neue Erkenntnisse wie selbstkritische Grundsatzreflexionen in den beteiligten Disziplinen motiviert wurde. Sei es in der Soziologie, der Anthropologie, den Kognitionswissenschaften oder auch der Kriminologie, um nur die bis dato maßgeblich den Gewaltdiskurs prägenden Disziplinen zu nennen – in all diesen ist vor dem skizzierten Hintergrund eine ebenso *substanzielle wie nachhaltige Transformation der Gewaltforschung* zu konstatieren.[12] Dabei gilt es insbesondere zwei Aspekte hervorzuheben: Einerseits ist diese Transformation auf die Kritik am methodischen Selbstverständnis der traditionellen Gewaltforschung als einer „Ursachenforschung" zurückzuführen (vgl. v. Trotha 1997; Nedelmann 1997). Dieser reduktionistischen Analyserichtung wurden neuerdings verstärkt deskriptive Ansätze entgegengestellt, deren Aufgabe darin besteht, die Gewalt in ihren realen Wirkungen und eigenständigen Dynamiken umfassender ans Licht zu bringen (vgl. v. a. Sofsky 1996).[13] Andererseits gründet sich der Wandel auf der mittler-

11 Vgl. zu diesem und zum folgenden Kapitel auch den systematisierenden Beitrag von Burkhard Liebsch in diesem Band.

12 Vgl. hierzu exemplarisch v. Trotha (1997); Whitehead (2005); Grisolía et al. (1997); Scheerer (2001).

13 Ich kann und möchte die damit angesprochene, in den 1990er Jahren ausgebrochene Kontroverse zwischen den sog. Traditionalisten und den Innovateuren der (deutschsprachigen) Gewaltforschung hier nicht erneut aufrollen (vgl. dazu

weile umfassend geteilten Einsicht, dass das „zivilisationstheoretische Basiscredo“ einer historisch voranschreitenden (und im Namen einer aufgeklärten Vernunft vermeintlich zu Recht aktiv voranzutreibenden) Reduktion der Gewalt spätestens seit den Erfahrungen des 20. Jahrhunderts als ausgeträumt zu gelten hat.[14]

Vor allem von der Einsicht in die *Unaufhebbarkeit von Gewalt in menschlichen Lebensformen* (vgl. Liebsch 2001; 2007: 35-62) gehen überaus gewichtige Impulse für ein umfassenderes Gewaltverständnis aus. Erst in ihrem Licht wird nämlich deutlich, dass Gewalt als exemplarisches Phänomen „negativer Sozialität“ (vgl. Hetzel / Liebsch / Sepp 2011) nicht nur (wenn auch immer) einen destruktiven Charakter aufweist, sondern im Gegenzug immer auch poietische oder sozialtechnologische Funktionen erfüllt, deren subjektive Sinngebungs- und insbesondere soziale Formationsmacht nicht übersehen werden darf (vgl. Sartre 1967: 755 ff.; Bowman 2001; Schmidt / Schröder 2001; Whitehead 2005; Dodd 2009). Subjektivierung und Entsubjektivierung sind folglich, um es in einer anderen Terminologie zu formulieren, in interaktiven Gewaltverhältnissen wie sozialen Gewaltformationen unauflöslich miteinander verbunden (vgl. Wieviorka 2006: 111 ff.). Dieser Befund trifft auf alle zu, die in die Gewalt verstrickt sind: So hat die Subjektivierungsarbeit ihrer Akteure im Falle rassistischer Gewalt etwa ihre Entsubjektivierung im Horizont einer unmöglich zu erreichenden Norm zur Folge, in der sie aufgehen (vgl. Staudigl 2011); die Entsubjektivierung der Opfer kollektiver Gewalt hat ihre Subjektivierung als Mitglied der angegriffenen Gruppe (Ethnie etc.) zur Folge (vgl. Sartre 1960); die Erfahrung der Gewalt auf Seiten des

---

bereits kritisch Schroer 2004). Stattdessen gilt es, aus ihr den kritischen Schluss zu ziehen, dass die Gewaltforschung – insbesondere dort, wo sie sich zunehmend interdisziplinär ausrichtet – bislang weder über eine kohärente Methodologie noch über einen gemeinsamen, geschweige denn integrativen Gewaltbegriff verfügte, der es ihr erlauben würde, der Interdependenz der vielen Gesichter der Gewalt Rechnung zu tragen. Dieses Defizit kennzeichnet dabei keineswegs allein die deutschsprachige Diskussion, sondern benennt eine globale Problematik. Seine weltpolitische Virulenz zeigt sich beispielsweise im sog. Gewaltbericht der WHO (Krug et al. 2002), der durchgehend Phänomene struktureller und symbolischer Gewalt als Motivationsbedingungen konkreter physischer Gewaltaktionen beschreibt, ohne diesen konstitutiven Zusammenhang auf den Begriff bringen zu können. Im Hinblick auf die Sichtbarmachung dieses in sich vielfältigen Zusammenhangs sind neuere anthropologische Arbeiten, insbesondere die von Veena Das und Arthur Kleinman (vgl. Das / Kleinman / Ramphele 2000; Das / Kleinman / Lock 1997) sowie neuerdings jene von Paul Farmer (vgl. Farmer 2004; 2005), überaus erhellend.

14 Vgl. zu diesem Problemkomplex Bauman (1992, 2005); Renn (2002); Imbusch (2005); Reemtsma (2008).

Zeugen schließlich konstituiert diesen als Zeugen, der gerade in seiner unwiderruflichen Distanz und (möglicherweise traumatischen) Passivität dem Ereignis gegenüber dieses aktiv zu bezeugen vermag.[15]

Nicht zuletzt um das konstitutive Zusammenspiel dieser beiden irreduziblen Dimensionen des Gewaltphänomens – und seine Bedeutung für die Konstitution von Sozialität und (sei es imaginierter) Gemeinschaft (vgl. Bonacker 2003) – schärfer herauszuarbeiten, erfolgte insbesondere in den letzten beiden Jahrzehnten eine starke *interdisziplinäre Neuausrichtung* und *methodische Neupositionierung* des Gewaltdiskurses. Dies zeigt sich etwa an der immer häufiger zu hörenden Rede von einer „interdisziplinären Gewaltforschung", die das Phänomen nicht nur umfassender, sondern vor allem auch tiefgreifender in den Blick zu nehmen beansprucht. Zusehends wurde durch erweiterte Kontextualisierungen einerseits, die Vertiefung akteurszentrierter Ansätze andererseits versucht, eine Integration von mikro- und makrotheoretischen Analyseebenen zu realisieren. Ein gutes Beispiel hierfür bietet die neuerdings entstandene „Genozidforschung", deren interdisziplinäre Ausrichtung den Genoziddiskurs gerade in den genannten Hinsichten bereits auf nachhaltige Weise bereichert hat.[16]

3. Offene Probleme der Gewaltforschung

Trotz dieser gewichtigen Fortschritte, Detailuntersuchungen und disziplinenübergreifenden Forschungsallianzen bleibt gleichwohl festzuhalten, dass die gegebenen analytischen Mittel das „Phänomen Gewalt" noch keineswegs adäquat zu fassen erlauben. Im Gegenteil ist festzuhalten, dass viele der vorliegenden einzelwissenschaftlichen Ansätze sich weiterhin in einer Reihe *aporetischer Erklärungsschemata* verfangen, die einen tatsächlichen Erkenntnisfortschritt unmöglich machen.[17] Zu nennen sind diesbezüglich vor allem drei geradezu klassische Dichotomien, deren metaphysische Herkunft unverkennbar ist:

15 Vgl. dazu den Beitrag von Nowotny in diesem Band.

16 Vgl. dazu die wegweisenden Arbeiten von Mihran Dabag (bspw. 2004) und den anderen ForscherInnen des Bochumer Instituts für Diaspora- und Genozidforschung (z. B. Platt 2005); im französischen Sprachraum ist diesbezüglich v. a. Jacques Sémelin (2005) zu nennen, im englischen Sprachraum schließlich Mark Levene (2005) sowie Howard Adelman (1997).

17 Zu den Aporien des Gewaltverstehens vgl. Waldenfels (2000) und Liebsch (2003); zu den genannten aporetischen Erklärungsschemata und ihrer heteronormativen Phänomenologik siehe Staudigl (2013).

Erstens ist es die scheinbar unanfechtbare, gleichwohl niemals rein deskriptive, sondern *implizit normative Bevorzugung physischer Gewalt* (vgl. klassisch Neidhardt 1986; Nunner-Winkler 2004), die die sich aufdrängende Anerkenntnis anderer, subtilerer Formen der Gewalt – die gerade für ein adäquates Verständnis der Motivierung direkter physischer Gewalt von entscheidender Bedeutung zu sein scheinen – bislang weitgehend unterband. Erst in Ansätzen wird ihr neuerdings ein „umfassender Gewaltbegriff" entgegengestellt (vgl. Kleinman 2000; Schroer 2004; Endreß' Beitrag in diesem Band), der sich ebenso auf Johan Galtungs älteres Konzept der „strukturellen Gewalt" wie auf die neueren Konzeptualisierungen von „symbolischer Gewalt" und „multipler Exklusion" vor allem bei Bourdieu und Bauman bezieht. Die keineswegs unbefragt zu unterstellende Tragfähigkeit dieses umfassenden Gewaltbegriffs scheint dabei im Wesentlichen davon abzuhängen, inwieweit es gelingt, den Fokus von der körperlichen Integrität auf die Ebene gelebter Erfahrung sowie die damit einhergehende umfassende Verletzlichkeit der Person und deren Bedeutung für die Konstitution sozialer Identität zu verschieben.

Zweitens ist auf die *moralisch kodierte Ansetzung sogenannter „sinnloser Gewalt"* (vgl. Blok 2000; Duck 2009) hinzuweisen. Von solcher ist noch immer allzu schnell die Rede (vgl. Best 2000), wenn Gewalt sich nicht als *Antwort*, *Ressource* oder aus einer *Prädisposition* erklären lässt (vgl. Wieviorka 2003: 42 f.).[18] Der Widerstreit von Ordnungsansprüchen, der sich in diesem Phänomen manifestiert, wird dadurch im Rückgriff auf die Selbstgerechtigkeit einer ordnenden Vernunft, die alles Außerordentliche als drohende Unordnung qualifiziert und sanktioniert, weithin ausgeblendet.

Die Übernahme drittens eines *unausweichlichen dialektischen Widerspiels von Gewalt und „Gegengewalt"* liefert die Analyse schließlich einem *Diskurs der Gewaltrechtfertigung* aus (vgl. Sartre 2005: 325 ff.).[19]

18 Ein vorbildlicher Versuch, dieser Versuchung in Bezug auf extreme Formen kollektiver Gewalt zu entgehen, ja ihr entgegenzuarbeiten, findet sich in Adriana Cavareros Buch *Horrorism* (2009), das ich auch deshalb für grundlegend erachte, weil es die Kategorie der Verletzlichkeit und die verschiedenen Modalitäten unseres Umgangs ins Zentrum der Analyse rückt; vgl. dazu auch Butler (2005: 39 ff.).

19 Erhellend ist in diesem Zusammenhang etwa die Diskussion um Sartres Reflexionen zur kolonialen Gewalt und der Gegen-Gewalt des antikolonialistischen Befreiungskampfs, in denen vielfach – prominent etwa von Hannah Arendt – eine Verherrlichung der Gewalt gesehen und angeprangert wurde. Inwiefern es Sartre, unangesehen einiger sicherlich fragwürdiger, politisch motivierter Äußerungen v. a. in seinem Vorwort zu Fanons *Die Verdammten dieser Erde* (1961), vielmehr darum ging, einen konstitutiven und nicht nur instrumentellen Charakter der Gewalt nachzuweisen, wird erst aus seiner Analyse des Kolonialismus als „System der Gewalt"

Problematisch an diesem erscheint, dass er das kontingente binäre Klassifikationsschema Legitimität / Illegitimität als deskriptive Matrix unterstellt. Damit aber geht er nicht nur von der Möglichkeit einer universalen Verrechtlichung des Phänomens aus, ohne dabei die Gewalt des Rechts (vgl. Derrida 1991) – und letztlich des seine Geltung verbürgenden staatlichen Gewaltmonopols – selbst entsprechend zu belichten. Vielmehr noch wiederholt er strukturell auch den unser Denken und Handeln habituell vorstrukturierenden Gegensatz von Ordnung und Unordnung, ohne deren konstitutive Interdependenz bzw. Relationalität ins Auge zu fassen. Entsprechend unterbelichtet bzw. faktisch ausgeklammert bleibt daher die fundamentale Tatsache, dass Ordnungen „Unordnung" vor allem selbst (symbolisch) (re)produzieren und d. h. – als „Implantat der Angst", wie sich mit Reemtsma (1996) treffend formulieren lässt – immer auch einschließen, da sie zur eigenen Aufrechterhaltung ihrer Negation schlichtweg bedürfen (vgl. Whitehead 2007: 46 f.; Sheth 2011: 21 ff. u. 65 ff.).

Diese damit freilich nur allzu kurz angezeigten Probleme und die darin sich abzeichnende allgemeine analytische Schwäche des Gewaltdiskurses verweisen m. E. auf ein gemeinsames Defizit. Es lässt sich darin verorten, dass wir Gewalt bislang nicht als ein *durch und durch relationales Phänomen* zu denken imstande sind.[20] Ganz im Gegenteil

---

in seiner *Kritik der dialektischen Vernunft* (1960) deutlich, die Arendt übrigens, wie Kathryn Gines zeigt, nur in vermittelter Form rezipiert hat (vgl. Gines 2012).

20 Vgl. dazu auch Martin Endreß' Beitrag in diesem Band. Die hier im Folgenden ansatzweise entwickelte Idee einer „relationalen Phänomenologie" ist, zumindest begriffsgeschichtlich betrachtet, nicht völlig neu. Ein in einigen Facetten durchaus ähnliches Projekt verfolgte bereits Enzo Paci, dem es in seinen stark von Husserl inspirierten Arbeiten (vgl. insbesondere Paci 1961) darum ging, zwischen der Skylla einer subjektivistischen Erfahrungsdeutung und der Charybdis einer strukturalistischen Verflüssigung ihrer Sinnbezüge hindurchzuschiffen. Seinen Ansatzpunkt findet dieses Unterfangen bei der irreduziblen Andersheit des Selbst, die dieses für die Andersheit des Anderen, der Natur, der Welt und der Geschichte öffnen soll. So sehr damit eine konstitutive Bezüglichkeit in Aussicht gestellt wird, so problematisch erscheint dieser Ansatz jedoch darin, dass er alles in eine universale Lebensganzheit einfasst, die die konstitutive Inertheit sozialer Praxis unzulässig verflüssigt (vgl. zu Paci Waldenfels 1992: 74 f.). Dieser Punkt findet hingegen starke Berücksichtigung bei Sartre, dessen *Kritik der dialektischen Vernunft* im Sinne einer Phänomenologie der gesellschaftlichen Praxis für das hier vorgelegte Konzept von grundlegender Bedeutung ist
Weitere Ansätze, die die Relationalität der Erfahrung ins Zentrum einer Theorie des Selbst, seiner Subjektivierung und seiner Handlungsermächtigung stellen, finden sich neuerdings im Werk Judith Butlers (vgl. v. a. Butler 2005 u. 2005b) sowie im Rahmen des *affective turn* der neueren angloamerikanischen *Cultural studies*, die sich dazu nicht nur auf den sog. *new materialist vitalism* von Deleuze, sondern auch stark auf William James' Konzept der Personalität, Gabriel Tardes

scheint es, dass wir – im Gefolge des offenbar ungebrochenen Siegeszugs individualistischer Ontologien seit der Moderne (vgl. MacIntyre 1999: 1 ff.; Butler 2005: 39 ff.) – weitestgehend der Neigung verfallen sind, Gewalt als eine *Ausnahme* von unserer wesenhaften, in einer basalen kommunikativen Kompetenz begründeten Sozialität – oder mindestens Soziabilität – zu verstehen. Diese Auffassung verdankt sich der stillschweigenden Annahme, dass denjenigen Ereignissen, denen kein (sozialer) Sinn zugesprochen werden kann, die „schlechthinnige Prämisse von kultureller Aktivität" (Koschorke 2008: 322)[21] abgehe. Diese Annahme und die aus ihr resultierende „Perhorreszierung von Sinnlosigkeit" (ebd.: 324) ist freilich keineswegs unproblematisch, ganz im Gegenteil. In ihr spiegelt sich vielmehr eine ganze, überaus wirkmächtige *Metaphysik des Sozialen*, für die „Sinn" – um mit Luhmann zu sprechen – in letzter Instanz eine „unnegierbare, differenzlose Kategorie" (Luhmann 1988: 96) darstellt.

Das „Faktum der Gewalt" und seine – wie man mit Jean-Luc Marion formulieren kann – „negative Gewissheit" (vgl. Marion 2010) verweist uns jedoch auf einen anderen, ebenfalls *konstitutiven Zusammenhang von „Nicht-Sinn" und „kultureller Aktivität" bzw. Konstitution von Sozialität*. Denn Gewalt ist – und dies trotz ihrer scheinbaren Sinnlosigkeit und ihres zerstörerischen Potenzials (vgl. Whitehead 2007: 41) – eine bedeutsame, genauer gesagt Sinn generierende Form sozialen bzw. kulturellen Ausdrucks. Ja, leibhaftige wie emotionale Erfahrungen von Gewalt sind „von zentraler Bedeutung für das normale Funktionieren jeglicher, also auch unserer westlichen kulturellen Ordnung" (ebd.). Im Lichte dieses Zusammenhangs gilt es, das sich scheinbar ausschließende Verhältnis von *Sinn und Gewalt* näher und kritisch zu beleuchten, das etwa James Mensch im Auge hat, wenn er davon ausgeht, dass Gewalt „Sinn zerstört" oder, genauer gesagt, unsere „Vermöglichkeiten, der Welt Sinn abzugewinnen, zerstört" (vgl. Mensch 2008: 72 f.). Gleichwohl fragt es sich, ob das Verhältnis von Sinn und Gewalt tatsächlich so eindeutig verfasst ist, wie es auch James Dodds wesentlich vorsichtigere Formulierung zuletzt nahelegt:

> Violence is situated in a world of sense, but in a manner that seems to hold it apart from all sense. This anarchy undermines our capacity to hold it in

Konzept der „Nachahmung" und auch die *actor-network-theory* Bruno Latours beziehen (vgl. überblicksweise Blackman 2008).

21 Wie Koschorke (2008) kritisch nachweist, teilen nicht nur die Systemtheorie, sondern auch der Sozialkonstruktivismus und manch andere soziologische wie sozialphilosophische Theorie diese Annahme.

> place. In the face of violence, it is as if our experience were somehow incapable of articulating its meaning, as if we always come up short, revealing the depth of the absence of sense at the heart of the experience of violence itself. (Dodd 2009: 15)

In Hannah Arendts klassischer Begrifflichkeit – und bekanntlich ganz im Sinne Arendts – ließe sich dies auch so formulieren, dass wir Gewalt ausschließlich als ein *Herstellen* (das in diesem spezifischen Fall eine Kausalität einzuführen sucht, wo es keine gibt: in der intersubjektiven Relation), nicht aber als ein *Handeln* (das die Relationalität dieser Relation hervorbringt) zu thematisieren gewöhnt sind (vgl. Arendt 1985, 2002). Eben ein solches letztlich *instrumentales* Gewaltverständnis führt jedoch zu einer „Individualisierung der Ursachen von Gewalt" (Platt 2005: 10) und in der Folge zu ihrer Historisierung sowie Essenzialisierung, und unterschlägt auf diese Weise allzu rasch die angesprochene poietische und sozialtechnologische Dimension der Gewalt. Eben diese Dimension gilt es jedoch als ein Konstitutivum des Phänomens anzuerkennen, möchte man es nicht als ein soziogenetisches Relikt, ein Nebenprodukt des zweckrationalen Kalküls oder einen kommunikationspragmatischen Kurzschluss abtun, sondern in seiner umfassenden Sinnstruktur und Sinnbildungsmacht begreifen. Um dem skizzierten Problem beizukommen, gilt es daher, den *Sinn sinnzerstörender Gewalt* zum Thema zu machen – und zwar ohne ihn aufgrund seiner scheinbaren Sinnlosigkeit oder seines destruktiven Charakters vorschnell als eine lediglich kontingente Modalisierung des Ideals einer unaufhebbaren „Reziprozität der Perspektiven" und mithin einer gewaltfreien Kommunikation und Vernunft zu bestimmen (vgl. Whitehead 2007).

4. Einsatzpunkt und Problematik phänomenologischer Gewaltforschung

Dieses Desiderat, das Phänomen der Gewalt in seiner Sinnhaftigkeit in den Blick zu bringen, das in wenigen innovativen Analysen insbesondere anthropologischer Provenienz angedacht wurde (vgl. v. a. Bowman 2001; Whitehead 2005), hat eine phänomenologische Gewaltanalyse aufzugreifen und abzuarbeiten. Sie steht damit vor einer immensen Aufgabe, da die „wissenschaftliche Jagd nach Ursachen" (Whitehead 2005: 55) den Gewaltdiskurs aufgrund seiner potenziellen Praxis- und insbesondere Politikrelevanz tiefgreifend und nachhaltig geprägt hat. Phänome-

nologische Ansätze scheinen diesem Problem gleichwohl besonders angemessen begegnen zu können. Denn die Phänomenologie zielt ja darauf ab, die abstrakte Ebene der „puren Tatsachen" und kausalen Beziehungen hinter sich zu lassen, um im Gegenzug jene personale *Einstellung* und die sie strukturierenden Motivationszusammenhänge ins Auge zu fassen, in denen die naturalisierende Rede von „Fakten" und zwischen solchen obwaltender „Kausalität" für uns überhaupt erst Sinn erhält.[22] In methodologischer Hinsicht könnte ein solches Ansinnen jedoch Kritik hervorrufen. Denn phänomenologische Ansätze – so sehr sie auch voneinander divergieren mögen – kommen bekanntlich darin überein, dass sie die Subjektrelativität bzw. Perspektivität des Erscheinens des Erscheinenden für das erscheinende Subjekt thematisieren und allen Sinn im Rekurs hierauf situieren. Auf den Problemkreis der Gewalt bezogen bedeutet dies jedoch nichts anderes, als dass eine phänomenologische Analyse Gewalt *als erlittene*, *als verübte* oder *als aus der Perspektive Dritter erlebte* – etwa als bezeugte – Gewalt zum Thema nimmt, ja sie prinzipiell nur als aus einer Perspektive erlebte zum Thema nehmen kann.[23] Eben angesichts dieses Vorgehens regen sich jedoch rasch Zweifel an der methodischen Angemessenheit eines phänomenologischen Zugangs zum Phänomen „Gewalt als solche", d. h. zu jenem *intersubjektiven Sinnereignis*[24], das alle an ihm – wie auch immer – Beteiligten in seinen Bann zieht und verändert zurücklässt. Denn zerfällt das komplexe, sozial und kulturell kodierte „Phänomen Gewalt" in analytischer Hinsicht nicht aufs Neue durch den von der phänomenologischen Methode diktierten Rückgang in die Subjektrelativität der Erfahrung – diese spezifische Form eines „methodologischen Individualismus"? Zeichnet sich in dieser Perspektive nicht ein

22 Die hier verwendete Unterscheidung von Kausalität und Motivation als dem „Grundgesetz der geistigen Welt" wurde bekanntlich von Husserl im zweiten Band seiner *Ideen* herausgearbeitet. Besonders erhellend erscheint mir für unseren Zusammenhang ihre Interpretation durch Merleau-Ponty zu sein, da diese deutlich macht, wie Sinn sich in der Erfahrung bildet: „Das Motiv ist ein Antezedens, das wirkt allein durch seinen Sinn, ja erst der Entschluß selbst ist es, der diesen Sinn zu einem gültigen macht und ihm seine Kraft und Wirksamkeit verleiht" (Merleau-Ponty 1966: 302).

23 Solche Analysen liegen mittlerweile vor, vgl. Delhom (2000, 2007) und Endreß (2004) zur Phänomenologie erlittener Gewalt, Staudigl (2010) zur Phänomenologie verletzender Gewalt, sowie Hatley (2000) im Anschluss an Levinas zur Phänomenologie bezeugter Gewalt in ihrer eigenen, möglicherweise traumatisierenden Gewaltsamkeit.

24 Inhaltlich dürfte wohl Marc Richir, der vielfach von „événement du sens" spricht, als Urheber dieser Begrifflichkeit gelten. Jean-Luc Marion spricht von „effet du sens", also von Sinneffekt, was in eine ähnliche Richtung weist, vgl. dazu auch Gondek / Klass / Tengelyi (2011).

wirklich unüberbrückbarer analytischer „Abgrund des Sinnes" zwischen Gewalt als *Intention* und Gewalt als *Widerfahrnis* ab (vgl. Hitzler 1999)? Oder nochmals anders formuliert: Entgehen einem Ansatz, in dessen Mittelpunkt prinzipiell das *Subjekt* und die Konstitution von Sinn in dessen *Erfahrung* stehen, nicht genau die intersubjektive Prozessualität mit ihrer Poietik und Diskursivität, ihre wesenhafte Relationalität also, die es in den Blick zu nehmen gälte, wenn man ihren *sozialen Sinn* – der sich im Horizont nie abwesender Instanzen des Dritten (die vom konkreten Dritten über das Gewissen bis zur Universalität des Gesetzes reichen) bildet – erfassen möchte? Handelt es sich bei phänomenologischen Beschreibungen sozialer Phänomene sozialtheoretisch betrachtet gar grundsätzlich um eine schlechte Form „dichter Beschreibung", die durchaus – man denke etwa an die sog. „Viktimologie"[25] oder auch an phänomenologisch orientierte Mikrosoziologien gewaltsamer Interaktion (vgl. Athens 2005; Collins 2011) – ihren beschränkten Nutzen haben mag, wenn es darum geht, dem sogenannten „subjektiven Standpunkt" oder der „Situationsgebundenheit" stärkeres Gewicht zukommen zu lassen?

Diesem Einwand möchte ich entgegenhalten, dass gerade die Phänomenologie uns das adäquate Rüstzeug bietet, um jenen scheinbar unüberwindlichen analytischen Abgrund zu überwinden und das „Sinnereignis Gewalt" ins Auge zu fassen, ohne es strukturfunktional, kulturalistisch oder auch handlungstheoretisch allzu schnell wegzuerklären. Dies heißt freilich nicht, dass instrumentelle oder sozialstrukturelle Erklärungen gänzlich zu verwerfen wären. Es besagt jedoch, dass eine kritische Reflexion über das in solchen Erklärungsansätzen leitende *Subjektverständnis* nottut, sofern diese das Subjekt allzu schnell entweder auf einen im vorgegebenen Kontext zweckrational handelnden Akteur oder aber auf einen gegenüber den es beeinflussenden sozialen Strukturen letztlich machtlosen Agenten reduzieren (vgl. Joas 2000). Genau solchen reduktionistisch verfahrenden Ansätzen gegenüber, die die Unvorhersehbarkeit und Kreativität des Handelns einer hypostasierten Soziologik opfern, oder im Gegenzug die irreduzible Intersubjektivität des Handelns im Lichte der Widersetzlichkeit des „praktisch Inerten" instrumentell auslegen bzw. subjektivistisch ausdeuten, gilt es, das analytische Potenzial der Phänomenologie – einer transformierten Phänomenologie freilich – zu mobilisieren.

Die primäre Aufgabe einer solchen transformierten Phänomenologie verorte ich im vorstehenden Zusammenhang darin, dass sie jene *Dimen-*

---

25 Vgl. Lebe (2002), mit dezidiert phänomenologischem Hintergrund Delhom / Rehn (2004).

sion relationaler Sinnbildung bedenkt, *in der sich das „Zwischenphänomen Gewalt“ ereignet, d. h. möglich wird und sich in seinem eigentümlichen Sinn Bahn bricht.* Unter „Zwischenphänomen“ verstehe ich dabei im Anschluss an Bernhard Waldenfels ein Phänomen, dessen „Sinn“ „zwischen mir und dem Anderen, zwischen uns und den Anderen, zwischen Eigenem und Fremdem geschieht“, der restlos „weder auf die Initiative und das Vermögen einzelner Individuen oder Gruppen noch auf eine vermittelnde Ordnungsinstanz, noch auf codierte Regelungen zurückgeführt werden kann“ (Waldenfels 2002: 174). Ein „Zwischenphänomen“ bezeichnet demzufolge ein *Erfahrungsgeschehen, in dem sich Sinn im Horizont unserer dreifachen Kontingenz* – in der gelebten Konfrontation subjektiver Intentionen, zwischenleiblichen Existierens und objektiver Ordnungsansprüche – *bildet*, ohne vollständig auf die sinngebenden Intentionen eines konstituierenden Subjekts zurückgeführt werden zu können.

5. Dimensionen einer phänomenologischen Gewaltanalyse

Die letzten Formulierungen zeigen klar, in welchen Hinsichten die angesprochene Transformation der Phänomenologie zu denken ist.[26] Erstens wendet sie sich gegen jegliche subjektivistische Ausdeutung der Phänomenologie. Ganz im Gegenteil dazu versteht sie sich als eine „nicht-fundierende“ Phänomenologie (vgl. Steinbock 1995; Mensch 2001, 2008) und verficht einen *relationalen Sinnbegriff*. Dies will besagen, dass unsere Erfahrung zwar fraglos intentional verfasst ist, sich also auf „Einheiten des Sinnes“ (Husserl 1976: 120) bezieht, diese jedoch nicht auf das „sinngebende Bewusstsein“ (ebd.) eines „konstituierenden Subjekts“ zurückgeführt werden können. Ohne dies hier näher ausführen zu können, gilt es Sinn-, Welt- und Selbstkonstitution

26 Die gegenwärtig verschiedentlich vorgetragene Losung einer *Erneuerung* der Phänomenologie, auf die ich mich hier beziehe, benennt keinen einheitlichen Entwicklungszug. Je nach vorherrschender Akzentsetzung – sei es, dass man der responsiven Struktur der Erfahrung (Bernhard Waldenfels), der Affektivität (Michel Henry), der Sinnbildung im Sprachlichen (Marc Richir) oder auch der „Gegebenheit“ (Jean-Luc Marion) eine Schlüsselrolle in der Phänomengenese zuspricht – nimmt sie verschiedene Formen an. Eine umfassendere Darstellung des Spektrums dieser Transformation findet sich bei László Tengelyi (vgl. Tengelyi 2007a), der in seiner Revision und Aufwertung des phänomenologischen Erfahrungsbegriffs all diese Aspekte integrativ zusammendenkt, freilich unter verschiedener Gewichtung.

vielmehr als das Zusammenspiel subjektiver *Sinngebungen*, leibhaftiger *Sinnbildungsvorgänge* und symbolischer *Sinnstiftungen* zu verstehen. Die damit hervortretende Einsicht in die *relationale Genese des Selbst* erlaubt es, das *Zusammenspiel verschiedener Erfahrungsregister in ihrer Identitätsrelevanz wie Subjektivierungsmacht* zu begreifen[27] – und genau dies erscheint mir für eine phänomenologische Gewaltanalyse entscheidend zu sein. Denn eine Phänomenologie, die Sinn-, Welt- und Selbstkonstitution als ein chiasmatisch ineinander verschränktes leibhaftiges wie symbolisches Geschehen denkt,[28] erlaubt es uns, die vielfältige Verletzlichkeit des Selbst, die in den verschiedenen Formen der Gewalt auf dem Spiel steht, ebenso ins Auge zu fassen, wie den Zwischencharakter oder relationalen Charakter dieses Phänomens, der sich im Zusammenspiel seiner Strukturierungsmacht und Ereignishaftigkeit nachhaltig niederschlägt.[29] Wenn phänomenologische Ansätze wie die hier versammelten also das Subjekt in den Mittelpunkt der Gewaltanalyse rücken, so bringen sie damit – wie es Michel Wieviorka neuerdings aus soziologischer Perspektive vehement einforderte – in der Tat ein „neues Paradigma“ (Wieviorka 2006: 13 ff.) in der Gewaltforschung zu Anwendung. Der entscheidende Fortschritt, der sich durch die dezidiert phänomenologische Akzentuierung dieses Vorgehens ergibt, besteht gleichwohl darin, dass es sich bei besagtem „Subjekt“ um ein *schwaches* Subjekt handelt, dem keine universale Sinngebungsmacht mehr zugesprochen werden kann, dessen leibhaftig gelebte Synthese vielmehr im fragilen Zusammenspiel subjektiver Sinngebungskompetenz, intersubjektiver Sinnbildungsprozesse und transsubjektiver Sinnstiftungen neu zu bedenken bleibt.

Sind dem Ausgeführten zufolge „soziale Phänomene“ also grundsätzlich als *Zwischenphänomene* zu denken, so erfordert es das Ansinnen, eine genuine Phänomenologie der Gewalt zu entwickeln zweitens, über die klassischen Ansätze zu einer Phänomenologie der Intersubjektivität hinauszugehen. Zwar hat bereits Husserl die Transzendenz des *alter ego* ins Zentrum seiner Theorie der Fremderfahrung gerückt, d. h. sich bemüht zu zeigen, wie das Faktum der Intersubjektivität gerade

27 Die „offen-unbestimmte Einheit der Subjektivität“ bildet sich, wie sich mit Merleau-Ponty formulieren lässt, in Korrelation zur „offenen Einheit der Welt“, deren „autochthoner Sinn“ (Merleau-Ponty 1966: 486, 501) die Subjektgenese folglich wesenhaft mitbestimmt.

28 Sie entwickelt sich damit zugleich, was für die anstehende Problematik von entscheidendem Gewicht ist, aus eigener Kraft zu einer *Kulturtheorie* (vgl. Merleau-Ponty 2003; Richir 1988; Tengelyi 2007b).

29 Insbesondere für sprachliche Gewalt hat Posselt (2011) diese Doppelstruktur von Struktur und Ereignis klar nachgezeichnet.

trotz seiner anschaulichen Unverfügbarkeit und Nichteinholbarkeit unsere Erfahrung strukturiert und letztlich auch möglich macht (vgl. bes. Husserl 1963). So weit jedoch, schließlich auch eine wesenhafte „Wechselkonstitution" (Husserl 1973: 371) zwischen Ich und Anderem rückhaltlos anzuerkennen, ist Husserl selbst in seinen späten Ansätzen zu einer „generativen Phänomenologie" (vgl. Steinbock 1995) nicht gegangen. Im kritischen Anschluss an Husserl hat Levinas hingegen gezeigt, dass meine Begegnung mit der Andersheit des Anderen in der Tat einen *konstitutiven Effekt* auf mich impliziert. Dass nämlich meine Intention „*auf den Anderen hin* […], wo sie sich erfüllt, die Widerlegung der Intentionalität [offenbart]" (Lévinas 1998: 56), dass sie mir also die Inadäquatheit meiner Intentionen vor Augen führt, bedeutet, dass ich *nicht* mit mir koinzidiere, dass also absolute Selbstpräsenz und Identität eine (gesellschaftlich vielfach beschworene) Illusion sind. Von dieser Einsicht gehen überaus gewichtige Impulse für eine Phänomenologie interpersonaler bzw. interaktiver Gewalt aus. Entscheidend erscheint mir insbesondere, dass in ihrem Lichte – wendet man sie sozialtheoretisch – klar wird, wie fragil unsere Identifizierungsversuche, d. h. wie phantasmatisch unsere Identitäten verfasst sind und wie leicht sich die *Angst* vor dem Zusammenbruch derselben (bzw. der sozial anerkannten Formen, die ihre Ausführung garantieren) auf den Anderen – der uns unablässig an diese Fragilität gemahnt – projizieren lässt. Die traditionelle Sozialtheorie hat in diesem Zusammenhang die motivierende Rolle einer Reihe von Faktoren – vom Einfluss des Milieus und der Sozialisation bis zu medialer Repräsentation und ideologischer Indoktrination – aufgewiesen, deren Zusammenspiel in der Genese von Gewalt außer Zweifel zu stehen scheint. An die entscheidende Frage freilich, wie Gewalt trotz des ethischen Anspruchs des Anderen *möglich wird* – man könnte dies *Levinas' Herausforderung* nennen –, wurde in diesen Zusammenhängen nicht gerührt. Der phänomenologische Beitrag zur Klärung dieser Frage könnte nun in dem Nachweis bestehen, dass Gewalt durch Prozesse ermöglicht wird, die sich handlungs- und diskurstheoretischen Ansätzen weitgehend entziehen, da sie sich auf der prä-reflexiven Ebene unseres zwischenleiblichen Existierens vollziehen, d. h. „im Rücken" des Ich fungieren und habituelle Geltung erlangen. Es handelt sich hierbei einerseits um einen *Prozess leibhaftiger Desensibilisierung*, der uns gegenüber dem Leiden der anderen indifferent werden lässt, also die ethische Affektion des Anderen unterwandert und *à la limite* suspendiert. Andererseits handelt es sich um damit verflochtene, symbolisch überdeterminierte *Prozesse der interaktiven, oder genauer, interkinästhetischen Genese von Emotionen*, die –

trotzdem sie diskursiv verfasst sein mögen – auf präreflexiver Ebene gewaltaffine Wahrnehmungs-, Interpretations- und Handlungsregime stiften, welche in der Folge gewaltsames Handeln motivieren können.

Die damit angezeigte Aufwertung des Prä-Reflexiven und Prä-Diskursiven besagt nun freilich keineswegs, dass den Gewaltakteuren damit die Verantwortung abgesprochen wäre. Sie verweist jedoch darauf, dass es die Bedeutung fungierender, proto-normativer Körperbilder, Körperpraxen und Körperpolitiken für die Konstitution unseres Selbst und von Gemeinschaftlichkeit zu analysieren gilt, insbesondere jener, die die Angst eines *inkarnierten* Wesens um seine gelebte Integrität, Autonomie und Handlungsmacht (re)produzieren und in eins sozialtechnologisch ausbeuten (vgl. Bergoffen 1990). Damit wird wiederum greifbar, dass Gewalt in keiner Weise substanzialistisch definiert werden kann, etwa im Rekurs auf das scheinbar kulturunabhängige Faktum physischer Verletzung. Es gilt vielmehr, sie *relational* als *eine Form des Umgangs mit der Irreduzibilität nicht nur fremder, sondern insbesondere auch der eigenen Verletzlichkeit* zu thematisieren. In diesem Zusammenhang wird deutlich, dass ein phänomenologischer Blick auf die „innere Gewaltgeschichte" unserer Subjektwerdung (vgl. Liebsch 2003: 42 f.) über den Nachweis „gewaltaffiner Interpretationsregime" oder die Anerkenntnis sogenannter „intrinsischer Gewaltmotive" (Sutterlüty 2004 bzw. 2003) hinaus zu erklären vermag, dass und wie Gewalt ein konstitutives Moment der weitgehend prä-reflexiv verlaufenden Genese des (spät)modernen, autonomen Subjekts darstellt, nicht aber instrumental wegerklärt oder im Gegenzug zum sinnlosen Selbstzweck erklärt werden darf.

Mit dem zuletzt Gesagten ist schließlich die Leibthematik als dritte Leitlinie der angesprochenen Transformation der Phänomenologie ins Spiel gebracht. „Die Gewalt ist unser Los, dadurch daß wir inkarniert sind" – heißt es diesbezüglich schon paradigmatisch bei Merleau-Ponty (1990: 153). Diese Aussage gilt dabei nicht nur für die Opfer, sondern auch für die Akteure und schließlich die „Zeugen" der Gewalt, die aufgrund ihrer leiblichen bzw. affektiven Präsenz niemals gänzlich „unbeteiligte Beobachter" sein können. Denn wie die vorhergehenden Überlegungen zeigten, begründet das geteilte Faktum unserer Inkarnation, oder genauer gesagt das Urfaktum eines – um nochmals mit Merleau-Ponty zu sprechen – zwischenleiblichen Existierens (vgl. Merleau-Ponty 1986: 185, vgl. bereits 1966: 405; vgl. Weiss 1999), unsere Verletzlichkeit bzw. Handlungsmacht ebenso, wie unsere Sensibilität bzw. Indifferenz gegenüber anderen im Lichte seiner sozio-kulturellen Artikulationen (zu denen auch seine technologische Erweiterung bzw. Sub-

stitution zu zählen ist) zu verstehen bleibt. Gewalt gilt es folglich prinzipiell in Relation zu unserer gelebten Leiblichkeit bzw. leibhaftigen Affizierbarkeit und emotiven Selbstkonstitution zu denken.[30] Der Leib bzw. unsere leibhaftige Affizierbarkeit fungieren anders gesagt als *Letztreferenz*[31] aller Gewalt, wie immer diese auch unsere selbstbezügliche Integrität und die darin wurzelnden Ansprüche (etwa auf Integration in einen sozialen Kontext) verletzt.[32] Denn durch das „intentionale Übergreifen" des Leibes auf die Ebenen von Habitualität und Idealität, das sich als ein leibhaftig gelebter „Chiasmus von Sprache und Körper" (Hirsch 2004: 42) beschreiben lässt, erweitert sich das *Feld der Gewalt* folglich über deren physische bzw. sichtbare Erscheinungsformen hinaus. Nicht nur „in meinem Körper, wie ich ihn *unmittelbar* habe", erfahre, d. h. *erleide* ich demzufolge Verletzungen als „*Mir* angethane Gewalt" (Hegel 1995: 111 f., Hervorh. M. S.).[33] Das bedeutet in anderen Worten, dass sich verletzende Gewalt und die Erfahrung von Gewaltsamkeit „über den Körper und seine symbolisch semantische Prägung" *vermitteln*, „selbst aber nicht – im engen Sinne – körperlicher […] Herkunft sein [müssen]" (Hirsch 2004: 43). Verletzlich bin ich somit vielmehr auch in dem, was Merleau-Ponty „habituellen Leib" (1966: 107) nennt. Es handelt sich hierbei um jene idealen Sinnzusammenhänge, die den habitualisierten – und d. h. potenziell reaktivierbaren – Spielraum meines „Ich kann" ausmachen, die „sozial ekstatische

30 Vgl. zur umfassenden Rolle der Affektivität auch im Register des Idealen und Symbolischen die Analysen Marc Richirs zum Phantasie- und Phantomleib (Richir 2004: 256 ff.).

31 Diese These vom Leib als Letztinterpretanden gewaltsamer Kommunikationsprozesse vertritt auch Ilja Srubar in seinem Beitrag im vorliegenden Band.

32 Damit greife ich Bernhard Waldenfels' Definition der Gewalt als „Verletzung, und zwar von *Ansprüchen*" einer „selbstbezüglichen Integrität" auf (Waldenfels 1990: 115, vgl. 2002: 145 f.). Zur hieran anknüpfenden Unterscheidung von „einbrechender Gewalt" als Verletzung der leibhaftigen Integrität des Subjekts einerseits und „ausschließender Gewalt" als Verhinderung von Integration in einen übergreifenden (sozialen, kulturellen, generativen etc.) Zusammenhang andererseits, der integrierende Wirkung zeitigt oder dem solche zugeschrieben wird, vgl. Delhom (2000).

33 In diesem Zusammenhang wird greifbar, dass und inwiefern nicht nur der *Schmerz*, sondern auch das *Erleiden* konstitutiv für die Erfahrung von Verletzungen *als* Verletzungen ist. Wenn der Schmerz als eine exemplarische Form der „Offenbarung der eigenen Verletzbarkeit" (Grüny 2004: 22) gelten muss, so gilt das für nicht physisch bedingtes Erleiden nicht weniger. Damit ist auch der zentrale Ansatzpunkt für eine Erweiterung des Gewaltbegriffs angesprochen, wie sie bspw. in rezenten Positionen der Kulturanthropologie verfochten wird (vgl. z. B. Farmer 1996; Kleinman / Kleinman 1996). Zur konstitutiven Bedeutung des Erleidens von Gewalt vgl. den Beitrag von Delhom im vorliegenden Band.

Struktur meines Körpers" also, wie es Judith Butler (2009: 11) neuerdings formuliert hat. Zu diesen idealen Verkörperungen bzw. „Verlängerungen"[34] meiner Existenz, die mit Husserl gesprochen die „apperzeptive Selbstverweltlichung" ichlichen Fungierens im generativen Konnex darstellen, lassen sich der „Sprachleib" nach Merleau-Ponty (dazu Gehring 2007), die „Bleibe" im Sinne Levinas', das „kulturelle Feld" bei Bourdieu und nicht zuletzt die „Heimwelt" bei Husserl selbst zählen, deren *sinngenerative praktische Intelligibilität* der Angriffspunkt der verschiedenen Formen sprachlicher, symbolischer und kultureller Gewalt ist.[35]

Die damit zumindest in einigen Ansätzen explizierte Einsicht in die konstitutive Rolle gelebter Leiblichkeit für eine Phänomenologie der Gewalt hat gravierende Implikationen nicht nur für die Ausarbeitung eines *integrativen Begriffs* interpersonaler Gewalt, sondern insbesondere auch für die Analyse *kollektiver* Gewalt. Denn in welchem Maße *wir* uns nicht nur metaphorisch als Kollektivkörper *verstehen*, sondern vielmehr leibhaftig als „kollektive Leiblichkeit" oder „affektive Gemeinschaftlichkeit"[36] und d. h. auch als gemeinsam verletzlich *erfahren* (und in der Folge entsprechend handeln[37]), diese Frage benennt ein nicht nur phänomenologisch bislang weitestgehend unausgelotetes Kardinalproblem. Zu fragen bliebe diesbezüglich etwa, welche *Formen gemeinschaftlicher Verleiblichung* die irreduzible Ambiguität unserer leib-

34 Dieser Begriff aus Jan Patočkas Theorie von den „Bewegungen der menschlichen Existenz" scheint mir besonders gut geeignet zu sein, um den hier anstehenden phänomenologischen Sachverhalt angemessen zum Ausdruck zu bringen (vgl. Patočka 1990).

35 Vgl. dazu genauer Staudigl (2007); Mensch (2008). Der vorliegende Band blendet die hier angesprochene Problematik *sprachlicher* Gewalt aus Umfangsgründen weitgehend aus, vgl. zu den Zusammenhängen jedoch den Beitrag von Burkhard Liebsch sowie die in Fußnote 5 genannten Arbeiten.

36 Die Wendung „kollektive Leiblichkeit" findet sich bei Husserl (2008: 181), von „affektiver Gemeinschaftlichkeit" handelt Michel Henrys radikalphänomenologische Analyse der Intersubjektivität als „Mit-Pathos" (vgl. Henry 1992: 213-251). Zur performativen, also realitätskonstituierenden Kraft „affektrelevanter" Metaphern, insbesondere der Organismusmetapher, findet sich eine Reihe von Arbeiten im Spannungsfeld von politischer Theorie / Philosophie, Soziologie und Anthropologie, vgl. etwa Lyon / Barbelet (1994: 58 ff.); Lüdemann (2004: 30 ff.); Koschorke et al. (2007: 55 ff.). Eine phänomenologische Aufarbeitung der Thematik des „politischen Affekts" – d. h. der mit der „politischen Objektivität korrelative[n] Affektivität" (Ricœur 2002: 157) – steht noch aus, wiewohl die Phänomenologie mir hierfür ein geeignetes Instrumentarium bereitzustellen scheint (vgl. ansatzweise Ricœur 2002: 152 ff., sowie Richir 1991).

37 Die hier nur *en passant* gestreifte Frage nach „kollektiver Intentionalität" stellt ein weiteres zentrales Problem einer sozialphänomenologisch orientierten Gewaltanalyse dar.

körperlichen Seinsweise[38] erfordert bzw. wie die in ihr wurzelnden Ängste im Gegenzug durch *totalisierende Verkörperungen* ideologisch instrumentalisiert werden können.[39]

6. Die vielen Gesichter der Gewalt und ihre relationale Genese

Merleau-Pontys knappe Feststellung in *Die Abenteuer der Dialektik*, dass man sich „der Gewalt mit um so weniger Skrupeln [bedient], als sie, wie man sagt, den Dingen innewohnt" (Merleau-Ponty 1968: 113), fasst die bislang vorgetragenen Einsichten in eindringlicher Weise zusammen. Denn hierin wird nicht nur die Gefahr einer Ontologisierung der Gewalt (wie wir sie aus geschichtsphilosophischen, zivilisationstheoretischen bzw. anthropologischen oder soziobiologischen Kontexten kennen) angesprochen, die sich in unseren gegenwärtigen, uns dem Leiden der anderen gegenüber anästhesierenden „Kulturen der Angst" besonders leicht instrumentalisieren lässt (vgl. Crépon 2008). Zugleich scheint mir Merleau-Pontys Rede davon, dass wir uns der Gewalt „bedienen", jedoch auf die Tatsache hinzudeuten, dass wir dazu neigen, Gewalt instrumental aufzufassen, ohne ihre tiefgreifende Bedeutung für die sinnhafte Konstitution der sozialen Welt und die korrelative Genese unseres Selbst anzuerkennen (vgl. Mensch 2011). In seiner Feststellung zeichnen sich damit also im Grunde schon die drei hier kurz dargestellten Stoßrichtungen ab, die es näher zu verfolgen gilt, um eine tiefgreifende phänomenologische Gewaltanalyse auf den Weg zu bringen. Denn eine Verkennung der zutiefst relationalen Struktur von Gewalt zieht nicht nur deren Ontologisierung, sondern auch unser Indifferentwerden ihren weithin absehbaren Folgen gegenüber nach sich, was wiederum ihrer Aktualisierung als (greifbarer, effektiver und sozial sichtbarer, d. h. tendenziell legitimierbarer) Handlungsressource in die Hände spielt.

---

38 Um diese irreduktible „Anfangskluft zwischen Leib und Körper" zum Ausdruck zu bringen, schlägt Jacob Rogozinski vor, von „Leibdifferenz" zu sprechen (Rogozinski 1996: 340 u. ff.).

39 Vgl. zu der hier verwendeten, von der abendländischen Tradition politischen bzw. politisch-theologischen Denkens bis heute vermengten Unterscheidung von Verleiblichung (*incarnation*) und Verkörperung (*incorporation*) Marc Richirs bemerkenswertes Buch *Du sublime en politique* (Richir 1991: 91); zu einer entsprechend ansetzenden Analyse „kollektiver Gewalt" vgl. den Beitrag des Verfassers in diesem Band.

Um diesen komplexen Zusammenhang zu explizieren, d. h. um die relationale Verfassung des Sinnes von Gewalt ins Auge zu fassen, gilt es, das Zusammenspiel der vielfältigen Verletzungs- und Sinngebungsmacht der Gewalt in Korrelation mit ihrer zugleich leibhaftigen Identitätsrelevanz wie diskursiven Subjektivierungsfunktion zu beleuchten. Dies erfordert methodisch besehen, den „Logos der praktischen Welt" weder handlungstheoretisch auf die intrinsische Genese „subjektiven Sinnes" zurückzuführen noch ihn im Horizont objektiver Ordnungen und ihrer sozialisierenden Integrationskraft in seiner Eigenbedeutung aufzulösen. Phänomenologisch besehen bleiben diese in der Tat irreduziblen Register konkreter Erfahrungsgenese vielmehr in den umfassenden Zusammenhang eines *zwischenleiblichen Existierens* zu integrieren. Aufgrund des geteilten Faktums unserer Inkarnation impliziert dieser Zusammenhang ein Ethos *in statu nascendi*, das sich in einer basalen „Normativität des Körpers" (dazu Delhom / Reichold 2011), d. h. in einem gelebten Wissen um eigene und fremde Verletzlichkeit und Verletzungsmacht, situativ konkretisiert. Diese prä-reflexiv fungierende Normativität, oder genauer, Proto-Normativität artikuliert sich in verschiedenen sozialen und kulturellen Lebensformen in unterschiedlicher Weise. Gleichwohl stellt sie keine anthropologische Konstante dar, sondern kann aufgrund ihrer passiven Genese strukturell beeinflusst und *à la limite* suspendiert werden. Die „menschliche Sensibilität", die Aristoteles bekanntlich als Grundlage aller Ethik aufgewiesen hatte, verkörpert in diesem Sinne einen Anspruch, der auch zu überfordern vermag (vgl. Liebsch 2009). Dass man dem Leiden des Anderen also gegenüber tendenziell *indifferent* wird, dass sein Anspruch uns nicht (mehr) affiziert und nicht mehr vernommen wird, stellt somit die konkrete Existenzmöglichkeit eines Wesens dar, das die irreduzible „Dialektik von Fühlen und Erkennen" (Ricœur 1974: 118) *ist* und faktisch auszutragen hat. Dass im Gegenzug die Andersheit des Anderen, die es durch seinen Anspruch affiziert, dieses Wesen auch dazu zu motivieren vermag, diesen negieren zu wollen, verkörpert eine andere seiner Möglichkeiten. *Indifferenz* bzw. *Hass* – verstanden als der „Impetus der Vernichtung" (Lehmann 2011) – gälte es demzufolge als die beiden Extrempunkte eines negativen Verhältnisses zum Anderen zu bedenken, das sich durch keinerlei normativistisches Wunschdenken austreiben lässt, sondern sich vielmehr immer schon im sinnhaften Aufbau sozialer Welten niedergeschlagen hat und reaktiviert werden kann.[40]

40 In diesem Zusammenhang ließe sich ein Diskurs mit Peter Sloterdijks Rehabilitierung der Kräfte des *thymos* andenken, den dieser angesichts neuer Formen der Gewalt in Gestalt des *Zorns* als einen vielfach verdrängten „politischen Affekt"

Aus der Einsicht in die habituelle Formung unserer zwischenleiblichen Existenz im Zeichen unserer „affektiven Zerbrechlichkeit“[41] und deren symbolischer Codierung folgt nicht nur, dass wir „zunächst und zumeist“ dieses schon als Gewalt erfahren, jenes hingegen nicht mehr (bzw. noch nicht) als solche wahrnehmen (sondern z. B. als legitime Machtaktion), was bereits an sich die Notwendigkeit einer phänomenologischen Analyse anzeigt. Sofern diese Ordnung der Gewalt unser Erfahren, Denken und Handeln in konstitutiver Weise mitbestimmt, folgt daraus vielmehr, dass es unsere *Identifizierungsversuche im Zeichen der Gewalt* zu verstehen gilt. Sie bleiben im Hinblick darauf zu verstehen, wie wir mit Gewalt umgehen – d. h. insbesondere darauf, wie wir sie ausüben, aber auch, wie wir sie erleiden oder erfahren – und wie sich darin korrelativ unsere Identität und der Sinn der Gemeinschaften konstituiert, deren Identifizierungs- und Subjektivierungspraxen wir nicht nur unterworfen sind, sondern deren wir zugleich bedürfen.

Der damit angesprochene Zusammenhang von Gewalt und Selbstheit bzw. Selbstkonstitution schlägt sich in exemplarischer Weise in den Antworten nieder, die auf die existenzielle Frage „Wer bin ich?“ bzw. „Wer sind wir?“ gegeben wurden. Besagte Korrelation durchherrscht, um mit der wohl wirkmächtigsten Konzeption einzusetzen, Hegels Auffassung von Freiheit: So nämlich, wie Hegel diese im „Herr-Knecht-Kapitel“ seiner *Phänomenologie des Geistes* konzipierte, impliziert sie im Kern die Gewalt – sei es der konkreten Unterdrückung des Anderen oder geschichtsteleologisch besehen schließlich die der „Schlachtbank der Geschichte“ – als Möglichkeitsbedingung einer freien Selbstbestimmung, welche nicht in der bloßen Selbsterhaltung des Lebens aufgeht (vgl. Hegel 1986: 149 ff., dazu Mensch 2012).[42] Davis Hanson zufolge existiert eine solche Korrelation auch in historischen Zusammenhängen. Er

zu rehabilitieren versucht (Sloterdijk 2008). Gleichwohl scheint mir diesbezüglich Paul Ricœurs Reflexion auf den *thymos* (im Sinne des Gemüts) als Verkörperung der Disproportion des Gefühls und d. h. der „affektiven Zerbrechlichkeit“ des Menschen abgewogener zu sein, da sie dessen vermittelnde Funktion nicht ausschließt (Ricœur 1974: 167).

41 Der Begriff der „affektiven Zerbrechlichkeit“ ist das Herzstück von Ricœurs früher phänomenologischer Anthropologie, die in der darin vorgezeichneten Notwendigkeit einer unwiderruflich zerbrechlichen Synthese der Person die Möglichkeit der Verfehlung angelegt sieht (Ricœur 1974: 164 ff.).

42 Man ist rasch geneigt, Sartres Analysen der *Kritik der dialektischen Vernunft* ebenfalls hier einzuordnen. Bei näherer Betrachtung zeigt sich jedoch, dass Sartres Konzeption dialektischer Vernunft zwar die Gewalt (aufgrund des Mangels) als „dialektisches Intelligibilitätsprinzip“ impliziert, zugleich jedoch sowohl auf - ihrer hervorgebrachten Kontingenz wie auch ihrer geschichtsverändernden Sinngebungsmacht beharrt (vgl. de Warren 2004).

lokalisiert sie insbesondere zwischen der westlichen (dezidiert der griechisch-römischen) *Kultur* und der *Weise, wie diese Kultur Krieg führt*. Hanson erkennt also eine Wesenskorrelation zwischen der Organisation der *polis* und der Ausdifferenzierung ihrer ebenso effizienten wie brutalen Militärmaschinerie (Hanson 2001, 2003; dazu genauer Dodd 2009: 7 f.). Obwohl Hansons Argument die Komplexität soziohistorischer Zusammenhänge wohl allzu sehr vereinfacht und überzeichnet, legt es den Finger doch auf den entscheidenden Punkt: dass unser Selbstverständnis nämlich in einem wesentlichen Maße von der Weise unseres Umgangs mit eigener wie fremder Verletzlichkeit – und d. h. mit Gewalt in einem durch und durch relationalen Sinn – mitbestimmt ist. Debra Bergoffen spürt diese untergründig wirksame Korrelation schließlich in systematischer Weise in der Ausdifferenzierung des Phantasmas des autonomen Körpers moderner Subjektivität und der ihm korrelativ zugeschriebenen souveränen Handlungsmacht auf (vgl. Bergoffen 2003b). Entscheidend scheint ihr dabei zu sein, dass im Zeichen des „autonomen Körpers" existierende Subjekte ihre eigene Verletzlichkeit (die zudem mit Weiblichkeit konnotiert wird) verwerfen und sie auf andere projizieren, welche es demzufolge entweder zu beschützen oder zu bekämpfen und letztlich zu vernichten gilt.[43] Diese phantasmatische Logik wird in nachdrücklicher Weise, um ein letztes Beispiel zu geben, auch von Pierre Bourdieu ins Auge gefasst. In *Die männliche Herrschaft* zeichnet dieser sie für ein weites Spektrum sozialer Gewalt verantwortlich:

> Wie die Ehre – oder ihre Kehrseite, die Scham, die im Gegensatz zur Schuld bekanntlich vor den anderen empfunden wird – muß die Männlichkeit in ihrem wahren Wesen aktueller oder potentieller Gewalt vor den anderen Männern bestätigt und durch die anerkannte Zugehörigkeit zur Gruppe der ‚wahren Männer' beglaubigt werden. Viele schulische und militärische Einsetzungsriten enthalten regelrechte Männlichkeitsprüfungen, die den Zusammenhalt zwischen Männern festigen sollen. Praktiken, wie bestimmte von Jugendlichen gemeinsam begangene Vergewaltigungen […], haben den Zweck, daß diejenigen, die auf die Probe gestellt werden, ihre Männlichkeit in ihrer wahren Gestalt, der aller entmännlichenden Zärtlichkeit und Rührung der Liebe baren Gewalttätigkeit vor den anderen beweisen. An solchen Praktiken wird die Heteronomie aller Männlichkeitsbekundungen, ihre Abhängigkeit vom Urteil der Männergruppe eklatant. […] Wie man sieht, ist die Männlichkeit ein eminent relationaler Begriff, der vor [den] und für die anderen Männer konstruiert ist, aus einer Art

43 Dasselbe Doppelprinzip sieht Klaus Theweleit bekanntlich in der Formation und habituellen Inkorporation des faschistischen Männerkörperpanzers am Werk (vgl. Theweleit 2000).

> Angst vor dem *Weiblichen*, und zwar in erster Linie in einem selbst. (Bourdieu 2005: 95 f.)

Ohne Probleme ließe sich eine Reihe weiterer Beispiele – nicht nur soziologischer und historischer, sondern auch kulturanthropologischer Provenienz – für die damit angezeigte Korrelation von Gewalt und der Konstitution autonomer Selbstheit anführen. Gleichwohl lässt sich schon im Lichte dieser wenigen Beispiele festhalten, dass es Gewalt im Horizont jener „Phantasmen der Integrität" und illusorischen Ideale der Autonomie zu analysieren gilt, für die der / die / das Andere als „negatives Supplement" einer immerfort fragilen Selbstkonstitution fungiert.

Das grundlegende Phänomen ist demnach nicht, wie es Paul Ricœur in seinem Vortrag „Fragile identité" suggeriert, der „charactère menaçant pour l'integrité du soi que constitue la simple existence d'un autre différent de moi" (Ricœur 2000: 4). Eine solche, allzu weitläufig vertretene Sichtweise setzt voraus, dass es eine integrale, reine Selbstheit gäbe, ein primordiales Selbstwertgefühl einerseits, das dem Anderen gegenüber offen und aufnahmebereit wäre, und ein nachträglich verletztes Selbst andererseits, dem eine „déraison identitaire" (ebd.: 1), eine „altérité mal tolérée" und folglich Phänomene der Verdrängung, des Ausschlusses und d. h. der Gewalt korrespondieren würden (ebd.: 3). Diese Auffassung übersieht meines Erachtens die zutiefst fragliche Annahme einer aller *Identität* vorgängigen (und mithin allen Identifizierungsversuchen zugrunde liegenden) *Integrität*, die sich in der Zeit und gegenüber dem Anderen als *identische* zu erhalten hat: Das Spiel zwischen *idem* und *ipse*, zwischen *ipseité* und *mêmeté* (ebd.: 1; vgl. genauer Ricœur 1996), auf dessen konstitutive Bedeutung Ricœur völlig zu Recht hingewiesen hat, wird vielmehr dadurch verkompliziert, dass die Kategorie der *Identität* mit jener der *Integrität* keineswegs deckungsgleich ist. *Identität ist primär ein diskursiver Begriff, Integrität hingegen einer, der im Horizont unserer leibhaftigen Existenz* zu denken bleibt. Das damit angezeigte Problem wird dadurch virulent, dass Ricœurs Reflexion sich auf die Schwierigkeiten der diskursiven Genese und Selbsterhaltung des Selbst konzentriert und diese auch im Register der Sprache und der Erzählung behandelt, dort hingegen, wo die Problematik einer wesentlich leibhaftigen Selbstheit aufbricht, das Register *nicht* wechselt, sondern auf die Psychoanalyse (und sogar die Immunbiologie) und deren Erzählungen von einer sinnhaften Aneignung des Ichfremden zurückgreift. Damit bleibt jedoch gänzlich unreflektiert, dass uns unsere leibliche *Integrität* nicht einfach vorgegeben und statisch ist, wohingegen unsere *Identität* dynamisch, offen und formbar wäre. Im Gegenteil gilt es, unsere Identifizierungsver-

suche bzw. unsere Selbstkonstitution selbst im Lichte jener Integrität zu verstehen, die in ihnen allererst *geformt* wird. Eine dezidiert relationale Phänomenologie der Gewalt fragt dementsprechend nicht nur danach, wie etwa *Ideologien der Verfeindung* die Konstitution unseres Selbst im Zeichen eines bedrohlichen Anderen *auf diskursiver Ebene* beeinflussen (vgl. Ricœur 2000: 4).[44] Fundamentaler noch hat sie danach zu fragen, wie die Bewegung der Selbstkonstitution aufgrund der präreflexiv gelebten Fragilität des leiblichen Selbst „Phantasmen der Integrität" – der Einheit, Reinheit und Ganzheit – generiert, die die Angst vor der *Desintegration des Selbst* und vor dem *Fremden* als „ursprüngliche Supplemente" generieren (vgl. auch Rogozinski 1996).[45] Eine relationale Phänomenologie der Gewalt hat demzufolge nicht nur dem Desiderat nachzukommen, zwischen der instrumentalistischen Engführung des Sinnes der Gewalt und seiner strukturalistischen Verflüssigung hindurchzuschiffen, was ihr im Lichte der aktuellen Transformation der Phänomenologie und ihres erweiterten Sinnbegriffs in der Tat möglich wird. Darauf aufbauend scheint mir ihre vielleicht wichtigste Aufgabe vielmehr darin zu bestehen, die sinnhafte Konstitution des Selbst, seiner sozialen Welt und der Ideale seiner Vergemeinschaftung im Licht jener „Phantasmen der Integrität" zu bedenken, deren Sinngebungsmacht sich immer schon „im Rücken des Ich" formiert und habitualisiert hat.

Die Rede davon, dass sich Sinn „im Rücken des Ich" bildet, verweist in diesem Zusammenhang keineswegs auf eine uns eigene „biologische oder psychologische Natur", sondern auf ein – wie Bourdieu formuliert – „geschichtliches Unbewusstes" (Bourdieu 2005: 97). Auf dieses stoßen wir – um Walter Benjamins so treffendes Wort zu verwenden –

44 Vgl. dazu gleichwohl die bemerkenswerten Beiträge in Geulen / von der Heiden / Liebsch (2002).

45 In diesem Zusammenhang muss die Frage nach der historischen Lokalisierung des hier vorgetragenen Konzepts des Selbst und mithin die nach der Universalisierbarkeit unserer phänomenologischen Analysen angesprochen werden. Festhalten lässt sich fraglos, dass die genannten Phantasmen nicht nur für die Moderne und ihre obsessive Sehnsucht nach Autonomie prägend sind, sondern insbesondere auch für den (neoliberalen) Besitzindividualimus der näheren Gegenwart, in dem sie in den verschiedenen Formen biopolitischer Individualisierung in neuen Gewändern reüssieren. Hier ist auch die Rolle des Körpers – seine Apotheose in der Moderne als ebenso unumgänglicher wie gefährdeter Ort der Subjektwerdung – deutlich greifbar (vgl. Cohen 2009).
Entsprechende Analysen aus anderen Kulturkreisen, die ähnliche Schemata gewaltsamer Selbstkonstitution aufzeigen, verweisen auf die – mindestens im Zuge der Geschichte der europäischen Expansion und der Globalisierung exportierte – kulturübergreifende Bedeutung von Gewalt für die Konstitution des Selbst. Über die historische Tiefenschärfe der Analyse ist damit freilich keineswegs entschieden.

in der „vergessensten Fremde“ (Benjamin 1977: 431) unseres Leibes, in der sich die sozialen bzw. kulturellen Chiffren unserer Verletzlichkeit immer schon habituiert haben.[46] Die „Existenziale“ oder genauer Ko-Existenziale unserer zwischenleiblichen Existenz, „die den sedimentierten Sinn *aller* unserer willkürlichen und unwillkürlichen Erfahrungen ausmachen“ (Merleau-Ponty 1986: 322), entstammen folglich der schweigsamen Logik eines „wechselseitige[n] Eingelassensein[s] und Verflochtensein[s]“ (ebd.: 182) des Sinnlichen und des Idealen. Diese Wechselseitigkeit erklärt, dass und wie sich der „soziale Körper und der gelebte Leib durchdringen“ (Kleinman 2000: 238), nämlich aufgrund ihrer relationalen Sinnstruktur. Dies wiederum bedeutet, dass aktuelle bzw. direkte Gewalt und die verschiedenen Formen struktureller Gewalt und sozialen Leidens in ihren normativen Ordnungs-, Sozialisierungs- und Subjektivierungsfunktionen ihrerseits relational betrachtet werden müssen. Eine entsprechende Vorgehensweise schlägt auch Arthur Kleinmans erfahrungsorientierter ethnografischer Ansatz vor:

> Rather than view violence, then, simply as a set of discrete events, which quite obviously it can also be, the perspective I am advancing seeks to unearth those entrenched processes of ordering the social world and making (or realizing) culture that themselves are forms of violence: violence that is multiple, mundane, and perhaps all the more fundamental since it is the hidden or secret violence out of which images of people are shaped, experiences of groups are coerced, and agency itself is engendered. (Kleinman 2000: 238 f.)

Die genannten „Phantasmen der Integrität“ und Ideale souveräner Handlungsmacht verweisen vor diesem Hintergrund auf die bereits angesprochene „innere Gewaltgeschichte“ unserer Subjektivierung im Sinnhorizont vorgegebener Ordnungen der Gewalt. Die entscheidende Frage dabei ist, wie sich diese Ordnungen unserer Erfahrung aufpfropfen, wie sie sich in unsere Existenz einschreiben und dabei gewaltaffine Wahrnehmungs-, Interpretations- und Handlungsschemata zu generieren bzw. zu aktivieren vermögen.[47] Ganz im Sinne des von den Kulturwissenschaften neuerdings eingeschlagenen *affective turn* (vgl. Clough / Halley / Hardt 2007; Blackman 2008) erscheint es phänomenologisch besehen mehr als naheliegend, die *Affektivität* des Subjekts als jenes Medium aufzufassen, in dem *Sinn sich bildet*, ohne auf die sinngebenden

---

46 Zur phänomenologischen Relevanz und Tragfähigkeit von Bourdieus Habitusbegriff für die Gewaltanalyse vgl. den Beitrag von Gerhard Unterthurner im vorliegenden Band.

47 Kleinman spricht etwa von „sociosomatic interconnections“, in denen sich „narratized fate“ und „experienced agency“ verflechten (Kleinman 2000: 238 f.).

Intentionen des Subjekts zurückgeführt oder aber aus der Matrix gestifteter Bedeutungen abgeleitet werden zu können. Das affektive Register unserer Existenz rückt uns, um es anders zu formulieren, in einen zwischenleiblichen Sinnbildungsprozess (vgl. exemplarisch Behnke 2008) ein, der weitgehend vor-persönlicher, prä-thetischer und prä-reflexiver Natur ist.[48] Vor diesem Hintergrund gilt es, die relationale Konstitution unseres Selbst (wie auch die des Sinnes der Gewalt, ja die allen Sinnes) im Zeichen dieses primordialen sozialen Lebens unserer Affekte und weiterhin ihrer politischen Ökonomie zu analysieren. Diese nämlich bestimmen *in concreto*, wie wir als Subjekte, denen es in ihrem sozialen Sein um ihre selbstbezügliche Integrität und autonome Handlungsmacht geht, eigene und fremde Verletzlichkeit erfahren und wie wir in der Folge mit ihr umgehen (vgl. Ahmed 2004; Protevi 2009): Ob wir sie zulassen bzw. anerkennen, zu neutralisieren suchen oder schlichtweg negieren – immer bestimmt sich darin unser Verhältnis zur Gewalt und der exklusiven Ordnungsfunktion, die diese faktisch innehat.

Die *verschiedenen Gesichter der Gewalt* in den Blick zu nehmen und zu beschreiben, kann folglich keineswegs davon dispensieren, ihren inneren Zusammenhang und ihre scheinbar unabsehbaren Metamorphosen[49] zum Thema zu machen. Darin sehe ich die Aufgabe einer *integrativen* Theorie der Gewalt. Eine solche widmet sich nicht nur den verschiedensten Phänomenen der Gewalt, sondern sucht das „Phänomen Gewalt" als solches vor dem Hintergrund der relationalen Genese des Selbst in seiner unabweisbaren Identitätsrelevanz und Subjektivierungsmacht zu durchdenken. Sie tut dies nicht zuletzt, um Antworten auf die Gewalt auszuarbeiten, die sich ihrer mimetischen Antwort-Logik entziehen.[50] Sich ihrer Logik zu entziehen, bedeutet jedoch nicht, ihrem Zirkel zu entkommen: Denn es gibt nicht *die* Antwort auf die Gewalt, weil es *die* Gewalt nicht gibt. Auf die Gewalt zu antworten erfordert vielmehr, zunächst die implizite Gewalt ausfindig zu machen,

48 Hier ist neben der bereits genannten phänomenologischen Anthropologie Paul Ricœurs (1974), die von der „affektiven Zerbrechlichkeit" des Menschen und ihrer problematischen Objektivierung im sozialen Raum ausgeht, insbesondere Marc Richirs Neubegründung der Phänomenologie der Intersubjektivität als einer „vor-intentionalen Interfaktizität" von Bedeutung, da sie den Registern der Phantasie und des Affekts eine fundierende Rolle im Prozess zwischenleiblicher Sinnbildung zuspricht (vgl. bes. Richir 2004).

49 Vgl. zu diesen Metamorphosen, die uns ebenso die Unaufhebbarkeit wie die Relationalität der Gewalt vor Augen führen, den Beitrag von Bernhard Waldenfels in diesem Band.

50 Vgl. dazu exemplarisch Debra Bergoffens Entwurf einer Politik des *verletzlichen* Körpers (Bergoffen 2003a; dazu Miller 2002), der Ansätze von Derrida (2000) evoziert.

die sich schon immer in die Antworten auf die Gewalt eingeschlichen hat – und sei es dadurch, dass diese eben etwas *als Gewalt* bestimmen. Dies befreit uns jedoch nicht davon, Antwortspielräumen nachzugehen, die geringere Gewalt möglich machen. Ein gewichtiger Weg dazu führt über die Dekonstruktion jener fungierenden Körperbilder, die uns körperliche Integrität und Autonomie auf den Leib schreiben und uns so in einen Kreislauf der Gewalt verstricken, aus dem es keinen Ausweg zu geben scheint, da man sich eben „der Gewalt mit umso weniger Skrupeln [bedient], als sie, wie man sagt, den Dingen innewohnt." (Merleau-Ponty 1968: 113)

Wie die vorstehenden Überlegungen aufzuzeigen suchten, besteht der entscheidende Beitrag der Phänomenologie dabei darin, dass sie es uns erlaubt, die Gewalt *von der Erfahrung her* zu thematisieren, d. h. das Subjekt in den Mittelpunkt der Gewaltanalyse zu rücken, ohne zugleich einem Subjektivismus in die Hände zu spielen. Ganz im Gegenteil geht es einer phänomenologischen Gewaltanalyse darum, das Zusammenspiel subjektiver Sinngebungsmacht, leibhaftig-affektiver Sinnbildungsprozesse und der emotiven Dynamik symbolischer Sinnstiftungen ins Auge zu fassen, in dem sich der *Sinn* der Gewalt abzeichnet – ein Sinn freilich, dessen leibhaftig gelebte Bedeutung sich diskursiven, sozialkonstruktivistischen und psychologisierenden Ansätzen grundsätzlich entzieht, da er in der „vergessensten Fremde unseres Leibes" (Walter Benjamin) gründet. Dieses Fremde im Selbst thematisch zu machen und die Weisen anzuerkennen, wie es uns in umfassende intersubjektive Zusammenhänge verstrickt, denen es in seiner umfassenden Affizierbarkeit ausgeliefert ist und denen es nicht zuletzt emotiv begegnet – dies ist die Aufgabe einer leibtheoretisch fundierten Phänomenologie, die uns lehrt, Begriffe wie „leibhaftige Erfahrung" und „leibhaftige Vernunft" in ihr eigenstes Recht zu setzen. Der archimedische Punkt und die Methode einer dezidiert phänomenologisch ansetzenden Gewaltanalyse ist mit dieser Fokussierung allererst erschlossen; es gilt nun, die Tragfähigkeit solcher Analyse im Rückgang auf die verschiedenen Gesichter des Phänomens *in concreto* zu erproben.[51]

***

51 Die hier entwickelten Leitideen einer phänomenologischen Gewaltanalyse wurden im Zuge der Lektüre der vorliegenden Beiträge entwickelt. Den Beitragenden standen meine Überlegungen dagegen nicht zur Verfügung; ihre Texte sind also nicht als Anwendungen eines vorgegebenen Forschungsparadigmas zu verstehen. Im Gegenteil verdanke ich ihnen wichtige, für die Formulierung des hier präsentierten Ansatzes entscheidende Einsichten.

Die im vorliegenden Band versammelten Beiträge gehen vor dem skizzierten Hintergrund verschiedenen Fragestellungen nach. Sie umkreisen den *Problemkomplex* Gewalt aus unterschiedlichen Blickwinkeln, gleichwohl immer im genuin phänomenologischen Hinblick auf die problematische, uns leibhaftig betreffende Sinngenese des Phänomens in seinen verschiedenen Formen. Die im ersten Abschnitt zu Wort kommenden Beitragenden fokussieren dabei insbesondere das *Verhältnis von Sinn und Gewalt*, d. h. sie fragen danach, wie sich der Sinn von Gewalt für uns konstituiert und was seine Konstitutionsbedingungen sind; was wir folglich überhaupt unter Gewalt zu verstehen gewohnt sind; wie sie sich zu unseren schützenden symbolischen Sinnwelten verhält und inwiefern sie auch in diese selbst immer schon Eingang gefunden und sie, und mithin die Genese unseres Selbst(verständnisses), nachhaltig geprägt hat. Die hier versammelten Artikel demonstrieren vor dem Hintergrund eines bereits enorm diversifizierten Forschungsfeldes das innovative theoretische Potenzial phänomenologischer Reflexion oder zeigen umgekehrt auf, wie dieses durch die Einbeziehung anderer Ansätze produktiv bzw. kritisch erweitert werden kann. Die Beiträge des zweiten Abschnitts liefern im Anschluss daran angewandte phänomenologische Analysen. Sie gehen verschiedenen *Formen der Gewalt* und ihren scheinbar unvorhersehbaren Transformationen *in concreto* nach. Das behandelte Spektrum erstreckt sich dabei von Phänomenen interaktiver Gewalt, über sog. „symbolische Gewalt“ oder die Gewalt sozialer Zusammenhänge bis hin zum Phänomen genozidaler Gewalt. Die im dritten Teil versammelten Texte konzentrieren sich schließlich auf die Frage nach den möglichen *Formen unseres Umgangs mit Gewalt*. Sie bieten Einblicke in das Spannungsfeld von Indifferenz gegenüber dem Leiden der anderen, Gewalteskalation, ihrer Bezeugung und konkreten Bewältigung. Im Zeichen der Einsicht, dass unsere Antworten auf die Gewalt selbst nur in einer „Ökonomie der Gewalt“ möglich sind, fragen sie nach Spielräumen des Umgangs mit Gewalt, ohne sich der Illusion ihrer womöglich endgültigen Befriedung hinzugeben.

Nicht nur in den individuellen Analysen, sondern auch und vor allem in ihrem übergreifenden Beitrag dazu, das Potenzial einer genuin phänomenologisch anhebenden Gewaltanalyse auszuloten, sehe ich die wesentliche Bedeutung des vorliegenden Bandes. Es weiter zu entwickeln und im interdisziplinären Kontext auf die Probe zu stellen, um die hier angezeigte Bedeutung phänomenologischer Methoden für die Gewaltforschung zu testen und zu belegen – diese Aufgabe sei weiteren Forschungsvorhaben und Publikationen vorbehalten.

***

Die Beiträge gehen im Wesentlichen auf Vorträge zurück, die im Verlaufe des vom Österreichischen Fonds zur Förderung wissenschaftlicher Forschung (FWF) unterstützten Forschungsprojekts „Die vielen Gesichter der Gewalt“ (P 20300-G15) im Rahmen eines Konferenz- und Workshopprogramms gehalten wurden. Ein Band, der die englischen Beiträge präsentiert, erschien bei Brill Academic Publishers unter dem Titel *Phenomenologies of Violence*.

Mein Dank gilt dem FWF für die Förderung des genannten Forschungsprojekts, dem *Institut für die Wissenschaften vom Menschen* (IWM) in Wien, an dem ich dieses Forschungsprojekt von November 2007 bis Ende 2010 in inspirierender Atmosphäre durchführen konnte, den Beitragenden, die diesen Band geprägt haben, Christian Sternad für die mühevolle Arbeit der kritischen Korrektur des Manuskripts, Cathrin Nielsen für das hervorragende Lektorat des Bandes sowie einem unbekannten Gutachter für eine lange Reihe wertvoller Hinweise und Verbesserungsvorschläge.

Literaturnachweise

Adelman, Howard (1997): „Membership and Dismemberment: The Body Politic and Genocide in Rwanda“, unpubliziertes Manuskript 1997, 28 p. Repository of York Univ.: http://pi.library.yorku.ca/dspace/bitstream/handle/10315/2635/H%20A%20Membership%20and%20Dismemberment-The%20Body%20Politic%20and%20Genocid.PDF?sequence=1 (Zugriff am 10.06.2012).

Ahmed, Sara (2004): *The Cultural Politics of Emotion*, Edinburgh: Edinburgh Univ. Press.

– (2004): „Affective Economies“, in: *Social Text* 79, Vol. 22/2, 117-139.

Arendt, Hannah (1985): *Macht und Gewalt*, übers. a. d. Englischen v. G. Uellenberg, München / Zürich: Piper.

– (2002): *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München / Zürich: Piper.

Athens, Lonnie (2005): „Violent encounters“, in: *Journal of Contemporary Ethnography* 34, 631-678.

Bauman, Zygmunt (1992): *Dialektik der Ordnung. Die Moderne und der Holocaust*, Hamburg: Hamburger Edition.

– (2005): *Verworfenes Leben. Die Ausgegrenzten der Moderne*, Hamburg: Hamburger Edition.

Behnke, Elizabeth (2008): „Interkinaesthetic affectivity: a phenomenological approach“, in: *Continental Philosophy Review* 41/2, 143-161.

Benjamin, Walter (1977): „Franz Kafka. Zur zehnten Wiederkehr seines Todestages“, in: ders., *Gesammelte Schriften*. Bd. II/2, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 409-438.

Bergoffen, Debra (1990): „The Body Politic: Democratic Metaphors, Totalitarian Practice, Erotic Rebellions“, in: *Philosophy & Social Criticism* 16, 109-126.

– (2003a): „Toward a Politics of the Vulnerable Body“, in: *Hypatia* 18/1, 116-134.
– (2003b): „Mourning the Autonomous Body“, in: J. J. Cohen / G. Weiss (Hg.), *Thinking the Limits of the Body*, Albany: SUNY Press, 187-196.
Bernasconi, Robert (1998): „‚An Ethics of Violence Justifying Itself‘: Sartre’s Explorations of Violence and Oppression“, in: *Bulletin de la Société Américaine de Philosophie de Langue Française*, 10, 2, Fall 1998, 102-117.
Best, Joel (2000): *Random violence: how we talk about new crimes and new victims*, Berkeley et al.: Univ. of California Press.
Blackman, Lisa (2008): „Affect, Relationality, and the ‚Problem of Personality‘“, in: *Theory, Culture & Sociey* 1, 23-47.
Blok, Anton (2000): „The Enigma of Senseless Violence“, in: G. Aijmer / J. Abbink (Hg.), *Meanings of Violence. A Cross Cultural Perspective*, Oxford & New York: Berg, 23-38.
Bonacker, Thorsten (2002): „Zuschreibungen der Gewalt. Zur Sinnförmigkeit interaktiver, organisierter und gesellschaftlicher Gewalt“, in: *Soziale Welt* 53, 31-48.
– (2003): „Gewalt in der Gemeinschaft. Möglichkeiten und Grenzen symbolischer Integration“, in: K. Scherpe / Th. Weitin (Hg.), *Eskalationen. Die Gewalt von Kultur, Recht und Politik*, Tübingen: Francke, 135-149.
Bourdieu, Pierre (2005): *Die männliche Herrschaft*, übers. a. d. Französ. v. Jürgen Bolder, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
Bowman, Glenn (2001): „The Violence in Identity“, in: B. E. Schmidt / I. W. Schröder (Hg.), *Anthropology of Violence and Conflict*, London & New York: Routledge, 25-45.
Butler, Judith (2005): *Gefährdetes Leben. Politische Essays*, übers. v. K. Wördemann, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
– (2005b): *Giving an Account of Oneself*, New York: Fordham Univ. Press.
– (2009): *Krieg und Affekt*, übers. a. d. Englischen v. J. Mohrmann, J. Rebentisch u. E. v. Redecker, Zürich / Berlin: Diaphanes.
Cavarero, Adriana (2009): *Horrorism. Naming Contemporary Violence*, trans. from Italian by W. McCuaig, New York: Columbia Univ. Press.
Clough, Patricia T. / Halley, Jean O. / Hardt, Michael (2007): *The Affective Turn: Theorizing the Social*, Durham, NC: Duke University Press
Cohen, Ed (2009): *A Body Worth Defending: Immunity, Biopolitics and the Apotheosis of the Modern Body*, Durham, NC: Duke Univ. Press.
Cohen, Stanley (2001): *States of Denial. Knowing about Atrocities and Suffering*, Cambridge / Malden: Polity Press.
Collins, Randall (2011): *Dynamik der Gewalt. Eine mikrosoziologische Theorie*, übers. a. d. Englischen v. R. Barth u. G. Ghirardelli, Hamburg: Hamburger Edition (engl.: *Violence: A Micro-Sociological Theory*, Princeton: Princeton Univ. Press 2008).
Crépon, Marc (2008): *La culture de la peur I. Démocratie, identité, sécurité*, Paris: Galilée.
Csordas, Thomas (1994): „Introduction: the body as representation and being-in-the-world“, in: ders. (Hg.), *Embodiment and Experience. The Existential Ground of Culture and Self*, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1-25.
Dabag, Mihran (1999): „Genozidforschung: Leitfragen, Kontroversen, Überlieferung“, in: *Zeitschrift für Genozidforschung* 1/1, 6-35.
Das, Veena / Kleinman, Arthur / Lock, Margaret (1997): *Social Suffering*, Berkeley et al.: University of California Press.

Das, Veena / Kleinman, Arthur / Ramphele, Mamphela (2000): *Violence and Subjectivity*, Berkeley et al.: University of California Press.

Delhom, Pascal (2000): „Verletzungen", in: M. Dabag / A. Kapust / B. Waldenfels (Hg.), *Gewalt. Strukturen. Formen. Repräsentationen* (*Genozid und Gedächtnis* Bd. 1), München: Fink, 279-296.

– / Rehn, Rudolf (2004): „Die Rückgewinnung der geraubten Stimme. Ergebnisbericht eines Forschungsprojektes von R. Rehn an der Hochschule Vechta", in: G. Bierbrauer / M. Jaeger (Hg.), *Projektverbund Friedens- und Konfliktforschung in Niedersachsen. Ergebnisberichte aus Forschungsprojekten der Jahre 2001-2003*, Universität Osnabrück, 181-213.

– (2007): „Erlittene Gewalt – untersagte Antwort", in: K. Busch et al. (Hg.), *Phänomenologie der Responsivität. Festschrift für Bernhard Waldenfels*, München: Fink, 127-139.

Delhom, Pascal / Reichold, Anne (2011): *Die Normativität des Körpers*, Freiburg / München: Alber.

Derrida, Jacques (1991): *Gesetzeskraft. Der ‚mystische Grund der Autorität'*, übers. a. d. Französ. v. A. G. Düttmann, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

– (2000): *Politik der Freundschaft*, a. d. Französ. v. St. Lorenzer, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

De Warren, Nicolas (2004): „The Apocalypse of Hope. Political Violence in the Writings of Sartre and Fanon", in: *Graduate Faculty Philosophy Journal*, 27:1, 25-59.

Dodd, James (2009): *Violence and Phenomenology*, London et al.: Routledge.

Duck, Waverly (2009): „‚Senseless' Violence. Making Sense of Murder", in: *Ethnography* 10/4, Dec. 2008, 417-434.

Endress, Martin (2004): „Entgrenzung des Menschlichen. Zur Transformation der Strukturen menschlichen Weltbezuges durch Gewalt", in: W. Heitmeyer / H.-G. Soeffner (Hg.), *Gewalt*, Frankfurt a. Main: Suhrkamp, 174-201.

Farmer, Paul (1996): „On Suffering and Structural Violence: A View From Below", in: *Daedalus* 125/1 (Winter 1996), 261-283.

– (2004): „An Anthropology of Structural Violence", in: *Current Anthropology* 45/3, June 2004, 305-317.

– (2005): *Pathologies of Power. Health, Human Rights, and the New War on the Poor*, Berkeley et al.: University of California Press.

Feldman, Allen (1994): „On Cultural Anesthesia. From Desert Storm to Rodney King", in: *American Ethnologist* 21(2), 404-418.

Gehring, Petra (2007): „Über die Körperkraft von Sprache", in: S. K. Herrmann / H. Kuch (Hg.), *Verletzende Worte. Die Grammatik sprachlicher Mißachtung*, Bielefeld: Transcript, 211-228.

Geulen, Christian / von der Heiden, Anne / Liebsch, Burkhard (Hg.) (2002): *Vom Sinn der Feindschaft*, Berlin: Akademie.

Gines, Kathryn T. (2012): „Arendt's Violence / Power Distinction and Sartre's Violence / Counter-Violence Distinction: The Phenomenology of Violence in Colonial and Post-Colonial Contexts", in: M. Staudigl (Hg.) (2013), *Phenomenologies of Violence*, Leiden: Brill, 123-144.

Gondek, Hans-Dieter / Klass, Tobias Nikolaus / Tengelyi, László (Hg.) (2011): *Phänomenologie der Sinnereignisse*, München: Fink.

Grisolía, J. S. et al. (Hg.) (1997): *Violence: From Biology to Society. Proceedings of the International meeting on Biology and Sociology of violence, Valencia, Spain, 16.-18. September, 1996*, Amsterdam et al.: Excerpta Medica.

Grüny, Christian (2004): *Zerstörte Erfahrung. Eine Phänomenologie des Schmerzes*, Würzburg: Königshausen & Neumann.

Hanson, Victor Davis (2001): *Carnage and Culture: Landmark Battles in the Rise of Western Power*, New York & London: Doubleday.

– (2003): *Ripples of Battle: How Wars of the Past Still Determine how we Fight, how we Live, and how we Think*, New York & London: Doubleday.

Hatley, James (2000): *Suffering Witness. The Quandary of Responsibility after the Irreparable*, Albany: SUNY Press.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1986): *Phänomenologie des Geistes* (1807) (*Werke*, Bd. 3), hg. v. E. Moldenhauer u. K. M. Michel, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

– ([4]1995): *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse* (1820) (*Werke*, Bd. 7), hg. v. E. Moldenhauer u. K. M. Michel, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Henry, Michel (1992): *Radikale Lebensphänomenologie. Ausgewählte Studien zur Phänomenologie*, übers. a. d. Französ. v. R. Kühn, Freiburg / München: Alber.

Hermann, Steffen K. / Kuch, Hannes (Hg.) (2007): *Verletzende Worte. Die Grammatik sprachlicher Missachtung*, Bielefeld: Transcript.

Hetzel, Andreas / Liebsch, Burkhard / Sepp, Hans Rainer (Hg.) (2011): *Negative Sozialphilosophie* (*Sonderheft der Deutschen Zeitschrift für Philosophie*) Berlin: Akademie (*im Erscheinen*).

Hirsch, Alfred (2001): „Sprache und Gewalt. Vorbemerkungen zu einer unmöglichen und notwendigen Differenz", in: U. Erzgräber / A. Hirsch (Hg.), *Sprache und Gewalt*, Berlin: Berlin-Verlag, 11-39.

– (2004): *Recht auf Gewalt? Spuren philosophischer Gewaltrechtfertigung nach Hobbes*, München: Fink.

Hitzler, Ronald (1999): „Gewalt als Tätigkeit. Vorschläge zu einer handlungstypologischen Begriffsklärung", in: S. Neckel / M. Schwab-Trapp (Hg.), *Ordnungen der Gewalt: Beiträge zu einer politischen Soziologie der Gewalt und des Krieges*, Opladen: Leske + Budrich, 9-19.

Hugger, Paul / Stadler, Ulrich (Hg.) (1995): *Gewalt: Kulturelle Formen in Geschichte und Gegenwart*, Zürich: Unionsverlag.

Husserl, Edmund (1952): *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution* (*Husserliana* Bd. IV), Den Haag: Nijhoff.

– (1954): *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einführung in die transzendentale Phänomenologie* (*Husserliana* Bd. VI), Den Haag: Nijhoff.

– (1959): *Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion* (*Husserliana* Bd. VIII), Den Haag: Nijhoff.

– (1963): *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge. Eine Einleitung in die Phänomenologie* (*Husserliana* Bd. I), Den Haag: Nijhoff.

– (1973): *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935* (*Husserliana* Bd. XV), Den Haag: Nijhoff.

– (2008): *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)*, Dordrecht et al.: Springer.

Imbusch, Peter (2005): *Moderne und Gewalt. Zivilisationstheoretische Perspektiven auf das 20. Jahrhundert*, Wiesbaden: VS.

Joas, Hans (2000): „Handlungstheorie und Gewaltdynamik", in: ders., *Kriege und Werte. Studien zur Gewaltgeschichte des 20. Jahrhunderts*, Weilerswist: Velbrück, 272-284.

Kalyvas, Stathis N. / Masoud, Tarek / Shapiro, Ian (Hg.) (2008): *Order, Conflict, and Violence*, Cambridge: Cambridge University Press.

Kleinman, Arthur / Kleinman, Joan (1996): „The Appeal of Experience; The Dismay of Images: Cultural Appropriations of Suffering in Our Times", in: *Daedalus* 125/1 (Winter 1996), 1-23.

Kleinman, Arthur (2000): „The violences of everyday life. The multiple forms and dynamics of social violence", in: V. Das / A. Kleinman / M. Ramphele (Hg.), *Violence and Subjectivity*, Berkeley et al.: University of California Press, 226-241.

Kolnai, Aurel (2007): *Ekel, Hochmut, Haß. Zur Phänomenologie feindlicher Gefühle*, hg. v. A. Honneth, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2007.

Koschorke, Albrecht / Lüdemann, Susanne / Frank, Thomas / Mathala de Mazza, Ethel (2007): *Der fiktive Staat. Konstruktionen des politischen Körpers in der Geschichte Europas*, Frankfurt a. M.: Fischer.

Koschorke, Albrecht (2008): „Nicht-Sinn und die Konstitution des Sozialen", in: K. Junge / D. Šuber / G. Gerber (Hg.), *Erleben, Erleiden, Erfahren. Die Konstitution sozialen Sinnes jenseits instrumenteller Vernunft*, Bielefeld: Transcript, 319-332.

Krämer, Sibylle / Koch, Elke (Hg.) (2010): *Gewalt in der Sprache. Rhetoriken verletzenden Sprechens*, München: Fink.

Krug, E. G. / Dahlberg, L. L. / Mercy, J. A. / Zwi, A. B. / Lozano, R. (Hg.) (2002): *World Report on Violence and Health*, Genf: WHO.

Lebe, Wolfgang (2002): „Viktimologie – die Lehre vom Opfer. Entwicklung in Deutschand", in: *Berliner Forum Gewaltprävention* 12/2002, 8-19.

Lehmann, Sandra (2011): „Hass oder der Impetus der Vernichtung", in: A. Hetzel / B. Liebsch / H. R. Sepp (Hg.), *Profile negativistischer Sozialphilosophie. Ein Kompendium (Sonderband Nr. 32 der Deutschen Zeitschrift für Philosophie),* Berlin: Akademie Verlag, 95-111.

Levene, Mark (2005): *Genocide in the Age of the Nation State*, 2 Bde., London / New York: Tauris.

Lévinas, Emmanuel (1995): „Das sinnlose Leiden", in: ders., *Zwischen uns. Versuche über das Denken an den Anderen*, übers. a. d. Französ. v. F. Miething, München /Wien: Hanser, 117-131.

– (1998): *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, übers. a. d. Französ. v. Th. Wiemer, Freiburg / München: Alber.

Liebsch, Burkhard (2001): *Lebensformen im Widerstreit. Widerstreit | Differenz | Gewalt*, Berlin: Akademie.

– (2003): „Gewalt-Verstehen. Hermeneutische Aporien", in: B. Liebsch / D. Mensink (Hg.), *Gewalt Verstehen*, Berlin: Akademie, 23-57.

– (2007): *Subtile Gewalt. Spielräume sprachlicher Verletzbarkeit*, Weilerswist: Velbrück.

– (2008): *Menschliche Sensibilität. Inspiration und Überforderung*, Weilerswist: Velbrück.

Liell, Christoph (1999): „Der Doppelcharakter von Gewalt: Diskursive Konstruktion und soziale Praxis“, in: S. Neckel / M. Schwab-Trapp (Hg.), *Ordnungen der Gewalt: Beiträge zu einer politischen Soziologie der Gewalt und des Krieges*, Opladen: Leske + Budrich, 33-54.

Liell, Christoph / Pettenkofer, Andreas (Hg.) (2004): *Kultivierungen von Gewalt. Zur Soziologie von Gewalt und Ordnung*, Würzburg: Ergon Verlag.

Lorenz, Maren (2004): „Physische Gewalt – ewig gleich? Historische Körperkontexte contra absolute Theorien“, in: *Wiener Zeitschrift zur Geschichte der Neuzeit* 4. JG/2, 9-24.

Luhmann, Niklas (1988): *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Lüdemann, Susanne (2004): *Metaphern der Gesellschaft. Studien zum soziologischen und politischen Imaginären*, Würzburg: Königshausen & Neumann.

Lyon, Margot L. / Barbalet, Jack M. (1994): „Society’s Body: Emotion and the ‚Somatization‘ of Social Theory“, in: Thomas J. Czordas (Hg.), *Embodiment and Experience. The Existential Ground of Culture and Self*, Cambridge: Cambridge University Press, 49-66.

MacIntyre, Alasdair (1999): *Dependent Rational Animals. Why Human Beings Need the Virtues*, Chicago & La Salle: Open Court.

Marion, Jean-Luc (2010): *Certitudes négatives*, Paris: Grasset.

Maye, Harun / Sepp, Hans Rainer (Hg.) (2003): *Phänomenologie und Gewalt*, Würzburg: Königshausen & Neumann.

Mensch, James (2001): *Postfoundational Phenomenology. Husserlian Reflections on Presence and Embodiment*, University Park: Pennsylvania State University Press.

– (2008): *Embodiments. From the Body to the Body-Politic*, Evanston: Northwestern Univ. Press.

– (2013): „Violence and Selfhood“, in: *Human Studies* 36/1, 25-41.

Merleau-Ponty, Maurice (1966): *Phänomenologie der Wahrnehmung*, übers. a. d. Französ. v. R. Böhm, Berlin: De Gruyter.

– (1968): *Die Abenteuer der Dialektik*, übers. a. d. Französ. v. A. Schmidt und H. Schmidt, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

– (1986): *Das Sichtbare und das Unsichtbare. Gefolgt von Arbeitsnotizen*, übers. a. d. Französ. v. R. Giuliani u. B. Waldenfels, München: Fink.

– (1990): *Humanismus und Terror*, übers. a. d. Französ. v. E. Moldenhauer, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

– (2003): *L’institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, Paris: Belin.

Mertens, Karl (1998): „Verletzlichkeit des Leibes und Ansprüche der Natur“, in: I. Därmann / B. Waldenfels (Hg.), *Der Anspruch des Anderen. Perspektiven phänomenologischer Ethik*, München: Fink, 239-257.

Michaud, Yves (1987): *La violence*, Paris: P.U.F.

Miller, Elaine P. (2002): „Bodies and the Power of Vulnerability. Thinking Democracy and Subjectivity outside the Logic of Confrontation“, in: *Philosophy Today. Supplement*, 46/5, 102-122.

Neckel, Sighard / Schwab-Trapp, Michael (Hg.) (1999): *Ordnungen der Gewalt: Beiträge zu einer politischen Soziologie der Gewalt und des Krieges*, Opladen: Leske + Budrich.

NEDELMANN, BIRGITTA (1997): „Gewaltsoziologie am Scheideweg. Die Auseinandersetzung in der gegenwärtigen und Wege der künftigen Gewaltforschung", in: T. von Trotha (Hg.), *Soziologie der Gewalt*, Opladen / Wiesbaden: Westdeutscher Verlag, 59-85.

NEIDHARDT, FRIEDHELM (1986): „Gewalt – Soziale Bedeutungen und sozialwissenschaftliche Bestimmungen des Begriffs", in: V. Krey / F. Neidhardt (Hg.), *Was ist Gewalt?*, Wiesbaden: Bundeskriminalamt, 109-147.

NUNNER-WINKLER, GERDA (2004): „Überlegungen zum Gewaltbegriff", in: W. Heitmeyer u. H.-G. Soeffner (Hg.), *Gewalt*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 21-61.

OKSALA, JOHANNA (2011): *Foucault, Politics, and Violence*, Evanston: Northwestern Univ. Press.

PATOČKA, JAN (1990): *Die Bewegung der menschlichen Existenz. Phänomenologische Schriften II*, Stuttgart: Klett Cotta.

PLATT, KRISTIN (2005): „Perspektiven und Aufgaben der Genozidforschung", in: *Zeitschrift für Genozidforschung* 1/2005, 8-41.

POSSELT, GERALD (2011): „Sprachliche Gewalt und Verletzbarkeit. Überlegungen zum aporetischen Verhältnis von Sprache und Gewalt", in: A. Schäfer / C. Thompson (Hg.), *Gewalt*, Paderborn: Schöningh, 89-128.

PROTEVI, JOHN (2009): *Political Affect. Connecting the Social and the Somatic*, Minneapolis: The Univ. of Minnesota Press.

REEMTSMA, JAN PHILIPP (1996): „Das Implantat der Angst", in: M. Miller / H.-G. Soeffner (Hg.), *Modernität und Barbarei. Soziologische Zeitdiagnose am Ende des 20. Jahrhunderts*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 28-35.

– (2008): *Vertrauen und Gewalt. Versuch über eine besondere Konstellation der Moderne*, Hamburg: Hamburger Edition.

RENN, JOACHIM (2002): „Abstrakte Gründe konkreter Gewalt. Soziologische Gewaltforschung zwischen dichter Beschreibung und struktureller Analyse", in: *Handlung, Kultur, Interpretation* 11/2 (2002), 261-283.

RICHIR, MARC (1988): *Phénoménologie et institution symbolique (Phénoménes, temps et êtres II)*, Grenoble: Millon.

– (1991): *Du sublime en politique*, Paris: Payot.

– (2004): Phantasia*, imagination, affectivité. Phénoménologie et anthropologie phénoménologique*, Grenoble: Millon.

RICŒUR, PAUL (1996): *Das Selbst als ein Anderer*, übers. a. d. Französ. v. J. Greisch, München: Fink.

– (2000): „Fragile identité. Respect de l'autre et identité culturelle", Vortrag im Rahmen des Kongresses der internationalen „Aktion von Christen für die Abschaffung der Folter" in Prag im Oktober 2000, verfügbar im Internet auf den Seiten des Fonds Paul Ricœur: http://www.fondsricoeur.fr/photo/FRAGILE%20IDENTITE%20V4.pdf (abgerufen am 12.07.2011)

– (2002 [1960]): *Die Fehlbarkeit des Menschen. Phänomenologie der Schuld I*, übers. a. d. Französ. v. M. Otto, Freiburg / München: Alber.

ROGOZINSKI, JACOB (1996): „Wie die Worte eines berauschten Menschen… Geschichtsleib und politischer Körper", in: H. Nagl-Docekal (Hg.), *Der Sinn des Historischen. Geschichtsphilosophische Debatten*, Frankfurt a. M.: Fischer, 333-372.

SARTRE, JEAN-PAUL (1960): „Betrachtungen zur Judenfrage", in: ders., *Drei Essays*, Zürich: Ullstein, 108-190.

– (1967): *Kritik der dialektischen Vernunft.* 1. Band: Theorie der gesellschaftlichen Praxis, übers. a. d. Französ. v. T. König, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.

– (2005): *Entwürfe zur Moralphilosophie*, übers. a. d. Französ. v. H. Schöneberg u. V. v. Wroblewsky, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.

Scheerer, Sebastian (2001): „Verstehen und Erklären von Gewalt. Ein Versprechen der Moderne“, in: G. Albrecht / O. Backes / W. Kuhnel (Hg.), *Gewaltkriminalität zwischen Mythos und Realität*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 147-164.

Schmidt, Bettina E. / Schröder, Ingo (2001): „Introduction: Violent imagineries and violent practices“, in: dies. (Hg.), *The Anthropology of Violence and Conflict*, London & New York: Routledge, 1-23.

Schroer, Markus (2004): „Gewalt ohne Gesicht. Zur Notwendigkeit einer umfassenden Gewaltanalyse“, in: W. Heitmeyer / H.-G. Soeffner (Hg.), *Gewalt*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 151-173.

Schütz, Alfred (1971): *Gesammelte Aufsätze III. Studien zur phänomenologischen Philosophie*, hg. v. I. Schütz, übers. v. A. von Bayer, Den Haag: Nijhoff.

Sloterdijk, Peter (2008): *Zorn und Zeit. Politisch-psychologischer Versuch*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Sofsky, Wolfgang (1996): *Traktat über die Gewalt*, Frankfurt a. M.: Fischer.

Staudigl, Michael (2007): „The Many Faces of Violence. A Phenomenological Inquiry“, in: H. R. Sepp / I. Copoeru (Hg.), *Phenomenology 05. Volume IV: Selected Essays from Northern Europe*, Bukarest: Zeta Books 2007, 685-716.

– (2010): „Das gewalttätige Subjekt. Beitrag zu einer Phänomenologie der Gewalt“, in: M. Flatscher / S. Loidolt (Hg.), *Das Fremde im Selbst. Transformationen der Phänomenologie*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 191-210.

– (2011): „Rassismus – Zur Phänomenologie leibhaftig inferiorisierender Desozialisierung“, in: A. Hetzel / B. Liebsch / H. R. Sepp (Hg.), *Profile negativistischer Sozialphilosophie. Ein Kompendium (Sonderband Nr. 32 der Deutschen Zeitschrift für Philosophie),* Berlin: Akademie Verlag, 201-216.

– (2014): *Entwurf einer relationalen Phänomenologie der Gewalt*, Dordrecht et al.: Springer.

Steinbock, Anthony (1995): *Home and Beyond. Generative Phenomenology after Husserl*, Evanston: Northwestern University Press.

Sutterlüty, Ferdinand (2003): *Gewaltkarrieren. Jugendliche im Kreislauf von Gewalt und Mißachtung*, Frankfurt a. M.: Fischer.

– (2004): „Gewaltaffine Interpretationsregimes. Situationsdefinitionen gewalttätiger Jugendlicher“, in: C. Liell / A. Pettenkofer (Hg.), *Kultivierungen von Gewalt. Beiträge zur Soziologie von Gewalt und Ordnung*, Würzburg: Ergon Verlag, 85-108.

Tengelyi, László (2007a): *Erfahrung und Ausdruck. Phänomenologie im Umbruch bei Husserl und seinen Nachfolgern*, Dordrecht et al.: Springer.

– (2007b): „Kultur als symbolische Sinnstiftung. Versuch einer Begriffsbestimmung“, in: F. Kurbacher / K. Novotny / K. Wendt (Hg.), *Aufklärungen durch Erinnerung, Selbstvergewisserung und Kritik*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 93-102.

Theweleit, Klaus (2000): *Männerphantasien 1+2*, Frankfurt a. M. / Basel: Piper.

Trawny, Peter (2005): *Denkbarer Holocaust. Die politische Ethik Hannah Arendts*, Würzburg: Königshausen & Neumann.

Trotha, Trutz von (1997): „Zur Soziologie der Gewalt“, in: ders. (Hg.), *Soziologie der Gewalt* (*Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, Sonderheft 37), Opladen: Westdeutscher Verlag, 9-56.

Waldenfels, Bernhard (1990): „Grenzen der Legitimierung und die Frage nach der Gewalt“, in: ders., *Der Stachel des Fremden*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 103-119.

– (2000): *Einführung in die Phänomenologie*, München: UTB.

– (2000): „Aporien der Gewalt“, in: M. Dabag / A. Kapust / B. Waldenfels (Hg.), *Gewalt. Strukturen, Formen, Repräsentationen*, München: Fink, 9-24.

– (2002): *Bruchlinien der Erfahrung. Phänomenologie. Psychoanalyse. Phänomenotechnik*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

– (2006): *Schattenrisse der Moral*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Weiss, Gail (1999): *Body Images. Embodiment as Intercorporeality*, London & New York: Routledge.

Whitehead, Neil L. (2005): „On the Poetics of Violence“, in: ders. (Hg.), *Violence*, Santa Fee: School of American Research Press, 55-77.

– (2007): „Violence and the cultural order“, in: *Daedalus*, Winter 2007, 40-50.

Wieviorka, Michel (2003): „Violence and the subject“, in: *Thesis Eleven* 73, May, 42-50.

– (2006): *Die Gewalt*, übers. a. d. Französ. v. M. Bayer, Hamburg: Hamburger Edition (franz., *La violence*, Paris: Hachette 2005).

I.
THEORIEN UND POSITIONEN

Antje Kapust

Die Bedeutung von Gewalt und die Gewalt von Bedeutung

„Those who have not lived through the experience [of violence] will never know; those who have will never tell; not really, not completely…“. (Wiesel 1975: 314)

Opfer und Dritte stellen nach einem Ereignis von Gewalt unweigerlich die Frage nach der Bedeutung von Gewalt. Während das Opfer jedoch oft in der Einzigartigkeit seiner Erfahrung eingeschlossen ist, produziert der Diskurs des Dritten (Richter, staatliche Organe wie Behörden oder die Polizei, Unbeteiligte, die Medien) eine weitere Form der Gewalt, indem die *singuläre* Erfahrung in die typischen Raster von Regularität (welcher Verstoß liegt vor?) und Judikabilität (welche Bemessung soll erfolgen?) eingeordnet wird. Philosophisch liegt mit diesen Gesten die Einordnung eines Besonderen in ein Allgemeines vor. Doch der verallgemeinernde Diskurs ist in zweifacher Hinsicht problematisch. Auf der einen Seite wird Gewalt theoretisch „rationalisiert“, indem ihr ein *Wesen*, eine *historische Sinnbestimmung*, ein teilweise moralisch verbrämter *Nutzeffekt* oder eine *heilsgeschichtliche Bedeutung* zugesprochen wird. Auf der anderen Seite werden ihre Dimensionen bagatellisiert und ignoriert, indem Gewalt teils als Problem nicht thematisiert und reflektiert, oder aber auf die Ebene eines bloßen *Faktums* reduziert wird, das sich *evolutionär* oder *soziopsychologisch* auf zufällige empirische *Bedingungen* und *Kausalitäten* zurückführen lässt. Beide Varianten bringen neben der erlittenen Gewalt und ihrer Bedeutung durch diese Verfahren eine weitere Spielart der Gewalt in Form einer *Gewalt der Bedeutung* hervor: Das Ereignis wird „auf den Nenner“ gebracht und die Singularität des Opfers in dieser Subsumtion vergessen. Dieses Dilemma spiegelt sich in den Theorien des Realismus, des Konstruktivismus und häufig auch in der „dichten Beschreibung“ wider.

Der vorliegende Text geht daher von der These aus, dass diese Formen der Gewalt nur durch die Rückbindung an die Singularität des Opfers durchbrochen werden können. Zu diesem Zweck wird in einem ersten Schritt der Konnex von Gewalt und Bedeutung befragt. In einem zweiten Schritt soll untersucht werden, in welchen Mechanismen einer Analytik der Macht diese Singularität verdeckt wird. Um zu

einer Ethik der Singularität vorstoßen zu können, muss in einem dritten Schritt die herkömmliche Reduktion von Gewalt auf eine instrumentelle Zweck-Mittel-Relation zugunsten semantischer Relationen überwunden werden. Schließlich wird der Operationsmechanismus dieser Gewalt der Bedeutung in einer Struktur der Inkompatibilität freigelegt.

1. Der Konnex von Gewalt und Bedeutung

Wo der Konnex von Gewalt und Bedeutung befragt wird, stechen vordringlich zwei Varianten als „gewaltsam" ins Auge. Die erste Form tritt in einem „Algorithmus" (Lacan) des Menschen auf: Ein Mensch wird entgegen seiner Singularität zu einer Zahl degradiert. Sind z. B. zwei Personen oder aber sechs Millionen im Zweiten Weltkrieg umgekommen? Müssen wir bei einem Militäreinsatz von zehn Opfern oder von 100.000 zu beklagenden Toten ausgehen? Soll ein „Frühchen" durch kostenintensive Intensivmedizin notdürftig gerettet werden oder sollen die eingesparten Kosten nicht besser Herzinfarktpatienten zugute kommen? Zu einer Algorithmisierung kommt es dann, wenn die Bedeutung des Menschlichen, des Personalen oder des singulären Antlitzes in die ökonomische Bedeutung übergeht.[1] Eine ähnliche Gewalt droht, wenn sich eine ursprüngliche Bedeutung in eine leere Spielbedeutung verwandelt, d. h. wenn der Sinn nicht nur verloren geht, sondern in einem Sinnverzicht verschwindet. Eine Bedeutung von Gewalt ist an diesem Punkt vollends in eine Gewalt der Bedeutung umgeschlagen. Es gilt daher, so meine These, diese Gewalt der Bedeutung durch eine Ethik der Singularität zu unterbrechen. Rekonstruieren wir daher in einem ersten Schritt, wie das Verhältnis von Gewalt und Bedeutung näher gefasst werden kann.

Als die beiden einschlägigsten Theorien von Bedeutung gelten die analytische Gebrauchstheorie von Bedeutung (Wittgenstein) und die phänomenologische Theorie der Bedeutungsintention. Während Wittgenstein Bedeutung als *Gebrauch* in der Sprache fasst, konzipiert Husserl Bedeutung als *intentionales Erlebnis*, das ich sprachlich zum Ausdruck bringen kann. Im Hintergrund steht die Genealogie und Konstitution von Bedeutung in Abhebung von einem bloß naturalistischen Univer-

1 Levinas widmet sich dieser Thematik explizit in *Humanismus des anderen Menschen* (Lévinas 1989). Zum Skandal dieser „Buchführung" haben sich so verschiedene Autoren wie Eco, Sartre, Levinas, Derrida, Lyotard, Lacan und Agamben geäußert. Zur Gewaltsamkeit des Dritten Delhom (2000) und Bedorf (2003).

sum: Was heißt es, dass physische Vorgänge zu „psychischen Erlebnissen" werden, und zwar jenseits eines Psychologismus, den Husserl zeitlebens kritisiert hat? Was unterscheidet Druckwellen, die durch einen Schlag mit dem Hammer auf meinen Kopf hervorgerufen und physikalisch gemessen werden können, von *Sprachzeichen*, mit denen ich diesen Sachverhalt als eine „körperliche Verletzung" bezeichne und im ethischen und strafrechtlichen, nicht aber im physikalischen Sinne anklage?

Beide Theorien, die analytische wie die phänomenologische, haben jedoch ihre Grenzen. Die Theorie der Intentionalität und der Bedeutungsintention kann jene Formen von Gewalt nicht mehr angemessen fassen, die den „realen Rest" jeder Erfahrung bilden und die in Form eines *Ereignisses zustoßen*. Das Pathos dieses Ereignisses kann in der Rekonstruktion einer ursprünglichen Sinngebung nicht aufgefangen werden – Opfer von sogenannter *man-made violence* (aber auch Opfer von Naturgewalten) können keinen Sinn und keine Bedeutung in den Katastrophen *entziffern*, die sie erleiden. Auf der anderen Seite kann die Bedeutung von Gewalt nicht auf den jeweiligen Gebrauch in der Sprache reduziert werden. Die Spuren realer Gewalt sind unabhängig davon, ob ihr ursprünglicher Akt ein Äquivalent in sprachlichen Benennungen findet oder nicht. Die Debatte um die traumatischen Verletzungen der überlebenden Holocaust-Opfer zeigt dies zur Genüge. Aber selbst der Versuch einer Verhandlung von Gewalt im Universum sprachlicher Bedeutungen stößt nicht nur an die Grenzen einer *Pluralität* verschiedener Bedeutungsweisen, sondern auch auf eine *irreduzible Inkompossibilität*. Ein Freiheitskämpfer ist der Bedeutung nach etwas völlig anderes als ein Terrorist, obwohl beide dieselbe Form der Gewalt gebrauchen. Demokratie ist mit der islamischen Scharia inkompossibel und inkompatibel, weil beide Lebens- und Existenzformen völlig andere Bedeutungssysteme verwenden.

Neben den gewöhnlichen Unterscheidungskriterien wie a) *Sprechakt* (die Gewalt wird teleologisch und instrumental *für* etwas gebraucht, z. B. eine Erpressung anstelle einer Bitte), b) *Sprechtätigkeiten* (inwiefern spiegeln die verwendeten Bedeutungen bereits Gewalt, z. B. ein gefälschter Untersuchungsbericht über Folteropfer), c) *semantischer Aspekt* (bestimmte Gewaltformen finden nur oder meistens unter bestimmten Umständen statt) und d) *kontextuelle Funktionen* (Gewalt ist abhängig von Systemen, die Bedeutung transportieren, wie Habitus, Techniken, Routine usw.) muss auch zwischen zwei weiteren Ebenen differenziert werden: Bedeutung im Sinne eines *Meinens* geht auf ein Ziel oder in eine bestimmte Richtung, während der *Gebrauch* „lediglich" die Operation in verschiedenen Kontexten anzeigt.

Weitere Theorien sind bei der Klärung der vorliegenden Frage wenig hilfreich, seien aber wenigstens erwähnt: a) Die Theorien der *Denotation* und der *Referenz* haben das Manko, dass die Bedeutung auf einen bestimmten *Gegenstand* (empiristische Fassung) oder eine *Idee* als Gattungsausdruck dieses Objektes (Essenzialismus) bezogen wird, die beide jeweils als Träger von Bedeutungen fungieren. b) Die *Bildtheorie*, die von einer Entsprechung zwischen Sprache und Welt ausgeht, reduziert die Bedeutung eines X auf das Vermögen, inwiefern der Gegenstand mimetisch widergespiegelt wird. c) In der Theorie der *Vorstellung* (z. B. Locke; Psychologismus) wird Bedeutung auf die jeweilige subjektive Vorstellung reduziert. d) Die *Begriffstheorie* objektiviert im Gegenzug die Bedeutung auf eine Entität, die zu jeder Zeit und von jedermann gedacht werden kann. e) Die *Kausaltheorien* (bestimmte Spielarten des Behaviorismus) reduzieren Bedeutung auf Reaktionen, die durch Sätze ausgelöst werden, während f) die Theorie der *Verifikation* (Szientismus) die Bedeutung eines X auf die Methode seiner Verifikation festlegt.

Heuristisch erschließt sich der erste Zugang jedoch zumeist über die Praxis, eine Klassifikation von Gewalt durch die Applikation bestimmter Prädikamente zu errichten. a) Mithilfe der modalen Qualität kann zwischen persönlicher und struktureller Gewalt (Johan Galtung) unterschieden werden. b) Hinsichtlich der Quantität muss zwischen individueller und kollektiver Gewalt (Genozid) differenziert werden. c) Im Rekurs auf die Kategorie der Relation kann zwischen staatlicher und privater oder auch reglementierter und asymmetrischer Gewalt (Debatte um deregulierte Gewalt und die neuen Kriege) unterschieden werden. d) Hinsichtlich der Kausalität ist die Differenz zwischen intentionaler und strukturaler Gewalt (Debatte um den Nationalsozialismus) geläufig. e) Mit Blick auf die Kategorie der Realität kann zwischen medialen, prozeduralen oder realen Formen von Gewalt differenziert werden.

Bereits diese knappe Skizzierung macht aber einen schwerwiegenden Sachverhalt deutlich. Die eigentliche und erlittene Gewalt lässt sich weder auf ein Bedeutungsuniversum (linguistisch als Sprache, semantisch als symbolische Konstruktion, moralisch als geteilte Sinn-Annahme, juristisch als gesichertes Recht usw.) zurückführen noch in und durch Sprache und ihre Bedeutungen bewältigen. Mindestens drei verschiedene Konstellationen verweisen auf die Grenzen des Verhältnisses von Bedeutung und Gewalt. Diese Grenzen sind nicht unerheblich, da sie in erster Linie als Grenzen die betroffene Singularität belegen und vom Diskurs des Dritten entweder ignoriert oder durch Gegenstrategien (z. B. Ersatzsprache, falls eindeutige Ausdrücke für

einen Sachverhalt wie Schmerz durch Sprache fehlen) unterlaufen werden. Voneinander zu unterscheiden gilt es diesbezüglich:

1) *Exzess der Gewalt über die Bedeutung.* So hat die Debatte um den Holocaust gezeigt, dass die erlittenen Gewalterfahrungen nicht in Bedeutungen aufgefangen werden können. Der Exzess dieser Gewalt ist so immens, dass keine Vorstellung oder Repräsentation die erlittene Gewalt zur *Darstellung* bringen kann.[2]

2) *Gewalt ohne Bedeutung.* Gewalt gilt in diesem Fall als *sinnlose* Gewalt: Insbesondere der Schmerz im Erleiden von Gewalt markiert eine Zone, in der Sinn und Bedeutung des Ereignisses unauffindbar sind. Jede persönliche „Theodizee" veranschaulicht diese unendliche und vergebliche Suche nach Sinn.[3]

3) *Gewalt bricht an der Bedeutung.* Die Erfahrung von Gewalt kann hier nicht in einer Bedeutung ausgedrückt werden, da sie nicht *artikuliert* werden kann. Zwar besteht eine Kompetenz zum Ausdruck, aber die performative Kraft ist zerbrochen. Dieses Phänomen markiert zugleich die Grenze jener Philosophien, die *einseitig* und unmoduliert an Kriterien wie Logos, Selbstbewusstsein, Autonomie usw. orientiert sind. Das Opfer scheint von einer Übermacht der Gewalt dermaßen in Beschlag genommen zu sein, dass es ihm buchstäblich die „Sprache verschlägt", es verstummt. Es gehört zu den weniger rühmlichen Kapiteln der Philosophie, dass dieser *Mutismus*, der bereits bei Homer und bei Platon angedeutet wird, bisher nicht als philosophisches Thema reflektiert wurde.[4]

2 Lyotard und Levinas haben dieses Problem behandelt. Vgl. Lyotard (1987), Lévinas (1992); siehe zu den Grenzen der Bedeutung der Gewalt von Auschwitz auch die Ausführungen von di Cesare (2000: 106 ff.). Levinas markiert das Scheitern der Gewalt in der Bedeutung des ethischen Widerstandes des „Du wirst nicht töten", das die Bedeutung des Antlitzes des Anderen ist (Lévinas 1987: 283-289, 321-328).

3 Paradigmatisches Beispiel ist Hiob; siehe hierzu Becker (1998). Levinas macht das Durchbrechen einer ontologischen Sprache des Krieges mit ihren unangemessenen Bedeutungsfeststellungen und Repräsentationen durch den Schmerz als den Nicht-Sinn zum Hauptmotiv seines zweiten großen Werkes *Jenseits des Seins* (Lévinas 1992: 132 ff., 225).

4 Bereits Platon beschreibt das Zittern jener Menschen, die die Überwältigung durch übermächtige Erfahrungen nicht verkraftet haben und gegen ihr Zittern „wie kleine Kinder besprochen und besungen" werden müssen. Platon, *Phaidon* 77e; *Politeia*, 387d ff.; 502d ff. An verschiedenen Stellen habe ich auf die Bedeutung dieses Mutismus hingewiesen, so beispielsweise in Kapust (2005: 236-256).

2. Die Analytik der Gewalt

Bewegt sich die Befragung jedoch in der Matrix jener Bedeutungen, die in der Tradition als dominant gesetzt wurden, erstaunt dieses Defizit einer Reflexion weniger. Zum klassischen Repertoire einer Analytik der Gewalt gehört eine dreifache Differenzierung. a) Als *opinio communis* gilt die Annahme, dass Gewalt und Rede strikt voneinander verschieden seien und somit getrennten Sphären angehören. Aristoteles hat diese Dichotomie für die griechische Kultur gestiftet.[5] Der *logos* bildet dabei den Leitbegriff gegen zwei alternative Begriffe. b) Diese beiden Begriffe konstituieren die zweite Lineatur von *bias* als roher und nicht sanktionierter Gewalt und der *potestas* als Amtsgewalt, autorisierter Macht oder sanktionierter Gewalt (vgl. Waldenfels 1990).[6] Cicero hat sie im römischen Denken festgeschrieben (*De officiis*, I, 11, 34). c) Die dritte konstitutive Differenz bringt den Typ des Movens und des Prozesses ins Spiel: intentionalistische oder funktionale Gewalt.

Auf allen drei Ebenen wird die Singularität dessen, der Gewalt erleidet, erneut verschattet: Eine singuläre Erfahrung kann *per se* nicht in ein Allgemeines wie den Logos eingegliedert werden, sie wird in sanktionierter Gewalt als Opfer, Kollateralschaden oder Notwendigkeit einkalkuliert und kann in Rekonstruktionen von Intention oder Struktur nicht aufgefangen und schon gar nicht kompensiert werden.

Dieses Szenario muss um die neuzeitlichen Verschiebungen von Gewalt und Bedeutung erweitert werden. Den Leitfaden bildet hier eine Rekonstruktion der impliziten Annahmen über das, was Gewalt als operationale Größe innerhalb eines gesellschaftlichen Raumes besagt. Die Bedeutung von Gewalt wird hier von ihrem begrifflichen Gehalt her gefasst. Die einschlägigen Theorien gehen in diesem Kontext von fünf Prämissen aus:

---

5 Siehe Aristoteles in *Politik*, I 2, 1253a; „Logos" meint das Wort, den Begriff und die Rede, ferner die Vernunft sowie das diskursive Wissen (vgl. Höffe 1979: 23, 28.) Inwiefern diese Dichotomie durch passendere Modelle vielfältiger Interferenzen zwischen Gewalt und Sprache modifiziert werden müsste, untersuche ich in *Der Krieg und der Ausfall der Sprache* (Kapust 2004).

6 Einen interessanten Ansatz hinsichtlich der verschiedenen semantischen und moralischen Bedeutungsdifferenzen von *bias* und *potestas* präsentiert Shklar (1997). Sie untersucht hier, inwiefern das in der Amtsgewalt eingelagerte Gewaltpotenzial nicht nur faktisch Ungerechtigkeit erzeugt, sondern als erlebte und erlittene Erfahrung von Ungerechtigkeit das bisherige Universum fester Bedeutungen und Sinnannahmen über Gerechtigkeit ins Wanken bringt.

1) Die Gewalt dient als *Gegenbegriff* zu einem dominanten Leitbegriff. Als Leitbegriff kommen drei Platzhalter in Frage: Vernunft (mit der Fähigkeit zu Sinngebung und Bedeutungsstiftung), Kultur und Zivilisation. Die jeweilige Kultur bildet als Friedenszustand den Gegenpol zu einem *Naturzustand* (*homo homini lupus est*) oder einem *animalischen* Zustand der Bestialität. An diesem Punkt wäre auch die Trennlinie hinsichtlich der Frage zu ziehen, ob Gewalt und ihre Bedeutung in ethologisch-anthropologischen Ansätzen (Lorenz, Fromm, Ehrenreich) oder in politischen Formen verortet werden müsste. Analog dazu werden auch in den jeweiligen ideengeschichtlichen Kontexten unterschiedliche Gegenbegriffe zu Gewalt markiert, so die *Freundschaft* in der Antike (Aristoteles / Foucault), die Idee des *Guten* mit ihren zugehörigen Tugenden (Platon / MacIntyre, Taylor), diverse ethische und religiös inspirierte Varianten einer *Überwindung* von Gewalt (Tötungsverbot, Feindes- und Nächstenliebe, Ethik der Anteilname usw.) und das *Kontraktmodell* (Habermas / Rawls). Eine Zivilisation bildet die kultivierte und elaborierte Form gegenüber früheren, überwundenen Formen des *Ursprünglichen* und des *Primitiven*. Sie dient als Distinktionsmerkmal.

2) Gewalt dient als *Selektionsbegriff* zwischen dem Eigenen und dem Fremden (vgl. Waldenfels 1998). Dieser Begriff dient nicht nur zur *Identifizierung* von Tat und Täter, sondern auch zur *Ausgrenzung* desselben. Im Innern trägt er zu einer Klärung dessen bei, welche symbolische Ordnung, welche Praktiken und welche Wertvorstellungen etabliert worden sind.

3) Die Gewalt dient als *Normalisierungsbegriff*.[7] Hier ermöglicht sie die Bezeichnung und Klassifizierung derjenigen Randzonen, die eine Toleranzbreite der Gesellschaft angeben: Welche Grenzen und Spielräume werden akzeptiert? Soll beispielsweise die Unterbrechung einer Schwangerschaft strafbar oder straffrei sein? Bis zu welchem Grad wird Gewalt im gesellschaftlichen Apparat verankert (Medien) oder einkalkuliert (Opfer)? Gilt Vergewaltigung im Haus als ein privates Problem oder soll sie durch öffentliche Organe strafrechtlich verfolgt werden? Virulent wird insbesondere dieser Begriff der Normalisierung in Grauzonen, in denen entweder noch keine rechtlichen Bestimmungen zur Regulierung von Gewalt vorliegen

7 Diesen Begriff verwende ich in Anlehnung an Waldenfels (1998).

oder in denen eine symptomatische Asymmetrie zwischen einer Ebene der Bedeutung (*quid* – das ‚Was') und einer faktischen Ebene von Sachverhalten (*quod* – das ‚Dass') besteht, die sich in gesellschaftlichen Asymmetrien widerspiegelt. Diese Asymmetrien führen zu nicht unbeträchtlichen Problemen. In modernen Wissensgesellschaften vollzieht sich der wissenschaftliche Fortschritt mit all seinen Implikationen und Konsequenzen in einem weitaus höheren Tempo als die moralische Reflexion oder der gesellschaftliche „Konsens". Oft kann nicht hinreichend geklärt werden, welche Bedeutung (*quid*) den jeweiligen vorgängigen Faktizitäten (*quod*) nachträglich zugeschrieben werden soll: Ist dieses X „nur" ein Zellhaufen oder „bereits" ein Lebewesen, das wir unter den Schutz der Menschenwürde zu stellen haben? Wo diese Asymmetrie zwischen dem *quod* und dem *quid* nicht hinreichend geklärt oder verhandelt wird, öffnet sich die Tür für neue Formen von Gewalt. Symptomatisch dafür sind zur Zeit der in der Bioethik drohende Dammbruch hin zur „verbrauchenden" Embryonenforschung, in der internationalen Politik der Dammbruch hin zum Unilateralismus in Abweichung vom internationalen Völkerrecht, in der Globalisierung schließlich ein ungeregelter Liberalismus im Kontrast zu den traditionellen Werten von Solidarität und Gerechtigkeit.

4) Gewalt dient als *Kompromissbegriff*. Der Terminus „Kompromiss" indiziert zwar einen Konflikt, doch wird Gewalt in seinen Rahmenbedingungen offensichtlich als ein Interaktionsmedium zugelassen. Hier verschieben sich ebenfalls Bedeutungen. Ursprünglich fungiert Gewalt in der „originären" Ordnung (z. B. Friedenszustand) als ein geächteter Zustand, doch bestimmte Ausnahmebedingungen (beispielsweise ein Angriff) können zu einer *Umwertung* der Situation führen und bewirken, dass auf Formen von Gewalt als berechtigte Gewalt rekurriert wird (z. B. Verteidigung gegen Terroristen).[8] Gewalt wird hier als ein „*notwendiges*, *unvermeidliches* oder *gerechtfertigtes* Übel" eingesetzt und in bestimmten narrativen Strategien in ihrer Bedeutung verformt. Diese Gewalt operiert auf zwei Ebenen: als Gewalt *gegen* die Intrusion einer anderen Ordnung in die eigene Ordnung oder als Kampf *um* die eigene Ordnung. Der bekannteste Topos in diesem Kontext ist die Bedeutungsvariante

8 Siehe hierzu in kulturkritischer und auch ethnologisch interessanter Sicht die Texte in Hershberg / Moore (2002).

von Gewalt als „legitime Verteidigung".[9] Diese Modalitäten legen aber auch die Grundlage für jene Inkompossibilität, in der Bedeutungen von Gewalt so grausam Fuß fassen können (s. u.). Gewalt, die als physische Kraft oder als moralischer Zwang (etwa ein Kind zum ungewollten Zeugen der Ermordung seiner Eltern im ethnischen Bürgerkrieg oder im Genozid zu machen) verübt wird, greift damit als *Intrusion* in das leibliche Universum der betroffenen Person ein und zerstört ihr Sinn- und Bedeutungsuniversum.[10]

5) Einen Grenzfall bildet die Gewalt als *Kompensationsbegriff*. Dieser Begriff manifestiert eine hybride Form der Gewalt und macht deutlich, inwiefern die klassische Form der Trennung ausgedient hat. Gewalt dient hier als Faktor in einer Kultur des Spiels, die insbesondere in ihrer medialen Form eine indirekte Partizipation ohne reale Effektualität erlaubt. Dabei wird nicht nur die mimetische Kraft dieser Gewalt ignoriert, minimalisiert oder bagatellisiert; auch die ökonomischen Bedingungen dieser oftmals grausamen Unterhaltungsindustrie werden nicht reflektiert. Ihr Äquivalent findet diese in den anormalen militärischen Zuständen in einem *Begehren nach dem Bild*, das die eigentliche Bedeutung *fungibel*, *transpassibel* und *multipel* macht – auf jeden Kontext je nach eigener Sinngebung applizierbar.[11] An diesem Punkt besteht eine zentrale Schnittstelle des Übergangs von der Bedeutung von Gewalt zur Produktion neuer Bedeutungen, die in eine Gewalt der Bedeutung umschlagen.

Diese *diagnostische* Analytik müsste nun in einem weiteren Schritt durch eine *kritische* Analytik modifiziert werden. Diese zweite Form ginge von der These aus, dass die Gewalt *pervasiv* und *transgressiv* ist – sie lässt sich nicht eindeutig und separat einer Sphäre allein zuordnen, sondern muss in zahlreichen *Interferenzen* zwischen der Bedeutung auf der einen Seite (Sinn) und der Kraft auf der anderen Seite lokalisiert werden. Die Gewalt dringt *intrusiv* und *pervasiv* in alle Lebens-, Ordnungs- und Denkbereiche ein. Sie infiltriert alle relevanten Ebenen, auf

9 Bernhard Waldenfels untersucht diese Konflikte am Leitfaden des Ordnungsbegriffs (1998: 103-119).

10 Siehe exemplarisch von Herman (1993: 36 ff.), außerdem zum Verlust von Bedeutungen durch traumatische Gewalt Shay (1995).

11 Siehe hierzu die Ethik des Fernsehens bei Ignatieff (2000), die Analysen zum Leiden des Anderen bei Sontag (2005) sowie die Ausführungen zum Konnex von Medien und Krieg bei Virilio (1997, 1994).

denen mit und über Bedeutungen verhandelt wird. Diese Interferenzen gehorchen offensichtlich einem „Strukturgesetz der Moderne", das in Form zahlreicher „gegenläufiger Pendelbewegungen" die *Genese*, *Inszenierung* und *Realisierung* von Gewalt begünstigt. So besteht eine Signatur von Kultur in der steigenden Monopolisierung und Verstaatlichung von Gewalt, deren Kehrseite eine steigende *Deregulierung* von Gewalt bildet. Zivilisationstheorien (Freud, Canetti), Kriegstheorien (Kennedy), soziologische Theorien [der Herrschaft] (Max Weber) haben auf den Sachverhalt der Monopolisierung von Gewalt zur Genüge hingewiesen. In Abweichung von diesem Hintergrund haben nun neue Formen einer *deregulierten* Gewalt das Muster konventioneller Kriege und Kämpfe abgelöst und konnten dabei auf begünstigende Rahmenbedingungen der Globalisierung zurückgreifen. Das Phänomen der deregulierten Gewalt umfasst ein weites Spektrum, das von Bandenkriegen (z. B. durch *warlords*), Bürgerkriegen, ethnischer Gewalt, teilweise den sogenannten *low intensity conflicts*, terroristischen Aktivitäten, Guerillakriegen und vereinzelt auch Genozid reicht. Das symptomatische Kennzeichen der deregulierten Gewalt wird bereits im Begriff genannt – diese Formen entziehen sich der *Kontrolle* durch die Politik, da diese Gewalt nicht mehr staatlich gebunden ist, sondern ihren Aktions- und Operationsradius auf nicht-staatliche Ebenen verlagert.

Diesem Aspekt korrespondiert komplementär das Novum, dass die Zielscheibe der Gewalt (das Opfer) einem völkerrechtlich gewährleisteten Schutz entzogen wird, insofern die Gewalt zunehmend auf Zivilisten abzielt. Diese gravierenden Formen einer *Entregelung* werden durch eine Symbiose mit ökonomischen Strukturen, durch politische Destabilisierung und verstärkt durch Allianzen mit verschiedenen Formen der organisierten Kriminalität intensiviert. In humanitärer Hinsicht sind diese Formen der Gewalt durch die mit ihr vielfältig verbundenen Praktiken von Grausamkeit und Unmenschlichkeit besonders bedenklich.

Das politische Pendant findet sich in jenen Theorien reflektiert, die die impliziten bellizistischen Grundstrukturen moderner Gesellschaften genealogisch zu klären versuchen.[12] So argwöhnt Foucault nicht

---

12 Arendt erblickt in ihren Überlegungen zur Dimension des Politischen die Konstitution der griechischen und römischen Kultur im Fundamentalereignis des Trojanischen Krieges, dessen Transformation in den Vernichtungskrieg im 20. Jahrhundert zum Bedeutungsverlust des Politischen führt (vgl. Arendt 1993: 85 ff.). Dieses Paradigma, das von einer Implementierung des Typus „Konflikt" in Kulturen ausgeht, steht in diametralem Gegensatz zu konsensorientierten Ansätzen, die Varianten der Einheit in den Vordergrund stellen. Siehe symptomatisch Nida-Rümelin (1999).

ohne Grund, dass es der Krieg sei, der „unterhalb und innerhalb der politischen Beziehungen funktioniere" (Foucault 1986: 7). Aufschlussreich ist, dass Foucault diese Argumentation nicht im Zeichen eines *polemologischen* Schattens der Rationalität führt. Er geht vielmehr von der Beobachtung aus, dass die *Sprache* der Machtbeziehungen und ihrer jeweiligen Bedeutungen untergründig das Vokabular der Kriegstechnik widerspiegelt: Die Politik ist von militärtheoretisch zentralen Begriffen der Strategie und Taktik beherrscht. Gerade diese Infiltrierung der zivilen Sprache veranlasst ihn zu der These, dass das militärische Denken den *Kern* der politischen Institutionen kennzeichne, oder dass die zivile Ordnung in ihrer eigentlichen Wahrheit eine „Mechanik der Schlachtordnung" abbilde.

Das „weltbürgerliche" Pendant findet diese Form in der Asymmetrie einer Globalisierung, die auf der Gegenseite die Gewalt steigender Fragmentierungen freisetzt, auf die wiederum mit den politischen Bedeutungen neuer Bündnisse und Zweckgemeinschaften geantwortet wird. Besonders ethnische Gewalt gilt als Ausdruck dieser Fragmentierung.[13] Dabei ist zu beachten, dass diese Form ebenfalls nicht auf das bloße Moment der physischen Kraft reduziert werden kann, sondern dass die Elemente solcher Gewalt oftmals auf andere Bedeutungsebenen abzielen, so auf die moralische Bedeutung von Demütigung und Entwürdigung, auf die psychische Bedeutungsebene der verletzten Integrität und auf die existenzielle Bedeutungsebene, etwa durch Niederbrennen der Häuser. Diese letzte Variante stellt beileibe nicht „nur" eine Zerstörung von Sachobjekten dar, sondern die Vernichtung des Fundamentes einer Person, ihrer Bleibe und Verankerung in der Welt, ihres Schutzortes sowie ihres Ortes des Empfangs des Anderen. Ausgelöscht wird somit nicht nur das Eigene, sondern zugleich die Bedeutung des Anderen und von Andersheit.[14] Das Pendant auf der Ebene der symbolischen Konstruktion findet sich in der Asymmetrie zwischen einem supponierten zunehmenden Fortschritt der *Moralisierung*, wie er im Projekt der Aufklärung anvisiert wird, und einer erhöhten symbolischen Freisetzung von Gewalt auf der Kehrseite (Ehre, Totenkult, Heldentum usw.). Im demokratischen Projekt der Universalisierung der Menschenrechte zeitigt eine steigende Humanisierung im selben Zuge eine wachsende zweckrationale Einbindung von Gewalt, so entweder in Form einer ignorierten Ambivalenz oder in der einer nega-

---

13 Siehe hierzu Waters (1994: 205-233); Vamik (1997); Bell-Fialkoff (1999); Hall (1997); Smith (1986).

14 Man lese die Literatur zur ethnischen Gewalt daher mit einem Seitenblick auf die Ausführungen von Levinas zur „Bleibe" (Lévinas 1987: 217-226).

tiven Dialektik der Vernichtung (vgl. Bauman 1995; Wyschogrod 1985). Merleau-Ponty verortet eine ähnliche Dialektik in der unbewältigten Ambiguität von Bedeutungen in der politischen Praxis: Neben einem manifesten und offenkundigen Sinn zirkuliert ein latenter Sinn. Die Ambiguität ist Ausdruck einer Gewalt, in der der jeweilige Akt weniger als Tatsache oder Sachverhalt verstanden wird, dem eine manifeste Bedeutung in einem ganz bestimmten Kontext zukommt (z. B. ein Truppentransport), als dass er mit einem latenten Sinn aufgeladen wird, um durch dieses Navigieren von Bedeutungen den Gegner zu einem bestimmten Handeln zu zwingen (Merleau-Ponty 1984: 128). Eine weitere Asymmetrie ist mit der Tendenz zur zunehmenden *Verrechtlichung* bei einer gleichzeitig anhebenden Entrechtlichung (humanitäre Intervention, aber auch Deregulierung von Gewalt und Kriegsverbrechen) gegeben, die als Entwertungen und Entgeltungen juristischer, moralischer und humaner Bedeutungen betrachtet werden können.[15]

3. Die Semantik der Gewalt

Diese Verwendungen folgen zumeist noch einem *instrumentellen und funktionalen Paradigma*. Sätze wie „Shakespeares Shylock besteht auf der Einlösung seines Pfandes, selbst wenn die Erfüllung des Vertrages Barbarei bedeuten würde“ oder „Der Angeklagte hat sich der Vergewaltigung schuldig gemacht“ machen zweierlei deutlich: Man versteht, was *gemeint* ist und dass Gewalt im Sinne von *Agentenschaft,* das heißt in einer *instrumentalen* Form gebraucht, nicht aber im *semantischen* Sinne aufgefasst wird. Die instrumentelle Definition der Gewalt (Arendt, Sorel u. a.) kommt in ihrer einfachsten Variante in einer dreistelligen Relation zum Ausdruck: Ein Akteur (meistens der Täter) benutzt ein Objekt als Instrument und d. h. Waffe, um einem Anderen (meistens das Opfer) eine Wirkung beizubringen. Im Fall solcher instrumentalen Gewalt handelt es sich a) um eine Einschränkung von Rechten, eine Beeinträchtigung von Qualitäten (Handlungsspielraum usw.), eine Schädigung von Dimensionen (z. B. des Rufes) oder eine Verletzung von körperlicher oder seelischer Unversehrtheit. In exemplarischer Weise ist diese Definition in Elaine Scarrys Werk über die

15 Siehe Astrid Beckers Überlegungen zu den völkerrechtlichen Aspekten von Verbrechen gegen die Menschlichkeit (Becker 1996) sowie die Ausführungen von Lucien Hansen-Löve (1993: 227-243).

Erfindung der Kultur durch Schmerz zu finden. Die Instrumentalität von Gewalt geht darin mit Agentenschaft und Vollzug einher (Scarry 1992).

Von dieser Definition ist die *modale* Definition der Gewalt abzusetzen, die beispielsweise Levinas vorstellt: Als gewaltsam wird eine Handlung bezeichnet, bei der man handelt, als sei man allein auf der Welt und als existiere der Rest der Welt nur, um diese Gewalt in Empfang zu nehmen (Lévinas 1992: 18). Gemeint ist damit die vollständige Expansion des Eigenen unter Missachtung des oder der Anderen. Mit dieser Bestimmung ließe sich beispielsweise auch der gegenwärtige Zustand der unangefochtenen Hegemonie einer Supermacht beschreiben, die sich über alle Schranken, Grenzen und Regeln hinwegsetzt und andere politische bzw. kulturelle Ansprüche missachtet (Tönnies 2001).

Beide Bestimmungen sind aber ausgesprochen reduktiv, betrachtet man den Gewaltbegriff in seinen Implikationen: Gewalt stellt im Hinblick auf Menschen immer *Verletzung* dar, und zwar eine Verletzung ihrer Singularität, da diese von niemandem stellvertretend übernommen werden kann.[16] Eben solche Verletzungen können nicht in den Kontexten von Instrumentalität und Modalität artikuliert werden. Sie werden vollends in den drei Modi einer *Syntaktik* der Gewalt unterschlagen, die nach dem jeweiligen Richtungssinn der verübten Gewalt fragt.

1) *Laterale* Gewalt richtet sich *gegen* den Nebenmenschen (Freud), den Mitgenossen (Ricœur), den Nachbarn (Altes Testament), den Feind (Neues Testament). Die hier leitende Figur des Konfliktes geht dabei in einen moralischen Diskurs über, wenn eine *Anatomie* der Gewalt nicht nur durch eine *Physiologie* (die Rolle der Affekte), sondern auch durch eine *Narrativik* überdeterminiert wird.

2) *Vertikale* Gewalt wird mit Rekurs auf eine übergeordnete Bedeutung inszeniert und praktiziert. Die vertikale Ausrichtung bewirkt eine Umdeutung der Bedeutung von Gewalt: Der bisherige *Naturalismus eines Kampfes* wird überwunden zugunsten eines höheren Ideals, das im Rahmen der Konstruktion einer neuen Gestalt, einer Bedeutungsgebung und Sinnbestimmung als existenzielles Paradigma die

16 Es ist daher interessant, dass und wie der israelische Philosoph Avishai Margalit in *Ethik der Erinnerung* (Margalit 2000) die Dialektik einer Anerkennung durch eine tiefer gelegene menschliche Bindung an den Anderen zu unterlaufen versucht. Anteilnahme stützt sich jedoch auf andere Bedeutungen und verhandelt daher Gewalt auch anders, als dies im Paradigma der Anerkennung der Fall ist.

Superiorität einer Kriegskultur und einer entsprechenden Zivilisation propagiert. Symptomatisch dafür sind „heilige Kriege", aber auch die „totalen Kriege" des 20. Jahrhunderts gehorchten diesem Schema. Ein besonderes Problem in diesem Zusammenhang stellen sakrale Ersatzbedeutungen (Opfertod) dar.

3) *Regressive* Gewalt, das heißt die Regression in gewaltbereite Formen, wird gemeinhin mit pathologischen Entgleisungen, irrationalen Desorientierungen oder regressiven Phantasien assoziiert. Der gemeinsame Nenner dieser Optiken besteht in einer gemeinsamen Prämisse: Im klassischen Modell meint Regression den Abfall von einer geteilten Bedeutung (Logos) in „bedeutungslose" und auch sinnlose Regionen des menschlichen Seins. Als paradigmatischer Fall gilt der Amokläufer, in dessen Gewalttat keine eigentliche Bedeutung erkannt werden kann. Es bleibt aber fraglich, ob diese hermeneutische Deutung ausreicht oder angemessen ist. Sie verdankt sich erstens der oben monierten dualistischen Logik von Gewalt und Logos und gehorcht zweitens dem klassischen Topos des *praestare bestiis*.[17] Doch bereits gegen die Optik einer Regression wird der Einwand erhoben, dass nicht „unser animalisches Erbe" Gewalt und organisierten Krieg ermögliche, sondern unsere Begabung zur abstrakten Begriffsbildung und Bedeutungsgebung (gut / böse, Freund / Feind), die mit entsprechenden Physiologien überdeterminiert werden (Rache, Hass) und schließlich in einem performativen Appell zur Umorientierung gegen den anderen Menschen führen.[18] Analytisch sinnvoller ist möglicherweise eine alternative Optik, die sich an das Paradigma der Interferenzen anlehnt. Regressive Gewalt könnte dann in folgenden Varianten auftreten:

a. Es erfolgt eine Aktualisierung von Gewalt unter der *Suspension von Bedeutungen* – beispielsweise eines religiösen Gebotes (Du sollst nicht töten), eines moralischen Tabus (Du sollst Dich nicht an Autoritäten vergreifen) –, von kulturellen Grenzen, von zivilisatorischen Standards oder politischen Minimalbedingungen. Diese Spielarten operieren allesamt mit Hemmschwellen, die ein inhibierendes Potenzial als Suspension oder Verschattung von Bedeutung außer Kraft setzen. Besonders eindrücklich befragt Freud diese Suspension in seinen Schriften (Freud 1994: 135).

17 Eine Befragung dieses Topos bieten die verschiedenen Ansätze in Wimmer et al. (1996).
18 So Ardrey (1984: 207 f.), in Auseinandersetzung mit Thesen von Leaky (1999).

b. Eine zweite Variante tritt im *epidemiologischen Paradigma* von Gewalt auf. Hier wird Gewalt durch eine *Umwertung* von Bedeutungen in Gang gesetzt. Das klassische Beispiel liefert Thukydides in seinen Überlegungen zum Peloponnesischen Krieg, die er unter das Motto einer „Pathologie“ des Sozialen stellt (Thukydides 1993; vgl. Müri 1969). Geltungsansprüche und Bedeutungen, die ehemals galten, werden durchgestrichen und „auf den Kopf gestellt“. Diese Form zeigt nicht nur punktgenau den engen Konnex von Bedeutung und Gewalt auf, sondern auch die Virulenz ihrer Wirkmechanismen. Wo Bedeutungen umgewertet werden, besteht keine Grenze, kein Horizont und keine wirksame Gegeninstanz mehr. Es ist daher nicht verwunderlich, dass diese Form unter die epidemiologischen Formen fällt und in letzter Konsequenz mit dem Kollaps endet.

c. Eine dritte Variante veranschaulicht die Produktion von Gewalt im Zuge einer *Freisetzung neuer Bedeutungen*. Diese neuen Bedeutungen können wiederum in einer dreifachen Morphologie analysiert werden. Sie sind entweder *ideologisch aufgeladen*, wie dies in den klassischen Theorien zur Propaganda der Fall ist.[19] Sie können mit neuen Inhalten *politisch instrumentalisiert* werden, wie dies besonders markant in Mythemen geschieht.[20] Oder sie sind einfach *sinnleer* bzw. leere *Spielbedeutungen*, die jedoch als Suggestionen hochgradig wirksam sind.[21]

Ein Durchbrechen der Gewaltsamkeiten durch eine Ethik der Singularität könnte, so die weitere These, nun im Rekurs auf eine dreifache Gegenstrategie erfolgen, die die semantischen Implikationen der jeweiligen Bedeutungen von Gewalt befragt.

---

19 Ellul (1973); Clément (1973). Die Theorie einer „Gesellschaft als imaginäre Institution“ (Imagination produziert neue Bedeutungen im „Magma“ eines latenten Bedeutungsreservoirs) kann hier auf die „Theorie der politischen Hegemonie“ (die Bedeutungen gleiten als Signifikanten durch wechselnde Systeme) appliziert werden.

20 Vernant (1987); Blumenberg zeigt mit Hilfe des platonischen Höhlengleichnisses, dass der Barde, der Bedeutungen erfindet, den Herdenführer oder „Funktionär“ durch seine Macht über Köpfe übertrifft (Blumenberg 1989: 34). Die Gewalt liegt daher nicht primär in einer Bedeutung von Gewalt, sondern in der Gewalt der Bedeutung.

21 Vgl. Ehrke-Rotermund / Rotermund (1999). Mit diesem „Leerformelcharakter des Politischen“ genügten „fünfzehn Jahre, um eine mehrtausendjährige Geschichte vergessen zu machen“ (Göttert 1998: 453). Die Gewalt der Bedeutung durch Übertragung und Kollusion analysiert Mentzos (1994).

1) Die Gewalt der Bedeutung wird am Leitfaden einer *signifikativen* Differenz hinterfragt, die das entscheidende *als* in einer Handlung, Intention, Prädizierung oder Identifizierung thematisiert: Etwas ist stets *als etwas* gemeint, vermeint oder gegeben.[22] Es macht einen großen Unterschied, ob man als Soldat im Krieg einen *wehrlosen* Menschen erschießt, den man eigentlich als Kriegsgefangenen in die Obhut hätte nehmen müssen.[23] Eine Logik der Inkompossibilität verschiedener Ebenen von Bedeutung kündigt sich bereits in dieser Form der Inkompatibilität von *Krieg* und *Humanität* an: „Und humanitäre Gründe! Du lieber Himmel! Krieg und Humanität sind etwas Unvereinbares und werden ewig etwas Unvereinbares bleiben, trotz Den Haag und Bern und Genf." (Schröder 1995: 116) Die *Bedeutung* dieses Gewaltaktes wechselt dann nämlich von kriegerischer Befehlsausführung zu Mord und Kriegsverbrechen – ein Umstand, den bereits Homer sehr luzide gesehen hat.[24] Entsprechend werden auch die Bedeutungen vor Gericht verhandelt: Gilt der Akt *als* Notwehr, Verteidigung, Mord oder Verbrechen? Gilt der Sklave *als* Besitz, Werkzeug, Ding oder Mensch, der unter bestimmten Rücksichtnahmen und Rechten oder Schutzpflichten stünde? Welchen Unterschied die Differenz von Instrumentalität und Semantik markiert, wird symptomatisch in der Gewalt des Terrors deutlich, wo zwischen mindestens *zwei* Ebenen unterschieden werden muss. Auf der ersten Ebene wird die Gewalt im Sinne einer Agentenschaft durch spezifische Mittel (z. B. die Bombe in einem Bus) unmittelbar gegen betroffene Opfer verübt und hat hier die Bedeutung der Ausführung des Aktes. Ihre eigentliche Bedeutsamkeit zielt jedoch auf eine zweite, übergeordnete Ebene, wo sie *als* Akt der Bedrohung oder Erpressung gegen andere Zielgruppen *vermeint* und gerichtet wird (Regierung). Beide Ebenen involvieren jedoch unbeteiligte Dritte, beispielsweise Zeugen, die durch das Ereignis

---

22 Neuere Ansätze vertiefen diese Differenz durch eine „responsive Differenz", in der *etwas auf etwas* geantwortet wird. Damit soll verhindert werden, dass das problematische Ereignis, das sich jeder direkten Thematisierung widersetzt, in den Bahnen einer finalen, kausalen, funktionalen oder formalen Ordnung festgesetzt wird, in denen durch Subjektivierung, Objektivierung, Logifizierung oder Normalisierung (z. B. im medizinischen Diskurs) die „unsichtbare" Bedeutung aufgehoben und nivelliert wird. Siehe hierzu Waldenfels (1994: 242 f.).

23 Vergleiche dazu meine Ausführungen zur Wehrlosigkeit im Rahmen einer „zivilisierten Grausamkeit" in Dabag / Kapust / Waldenfels (2000: 205 ff.).

24 Homer, *Ilias*, VI, 107. Vergleiche die Überlegungen von Alain Finkielkraut in *Verlust der Menschlichkeit* (Finkielkraut 1998).

traumatisiert werden oder den Verlust von Angehörigen zu beklagen haben.

2) Eine Gewalt der Bedeutung wird im Sinne einer *kausalen* oder *motivationalen* Differenz hinterfragt, die ein zugrunde liegendes „*wegen*" thematisiert: So wird in Platons Höhlengleichnis der Befreite, der aus den Schatten der Höhle aufgestiegen ist und das Licht der Idee des Guten gesehen hat und in die Höhle zurücksteigt, um diese Idee seinen Mitmenschen und ehemaligen Leidensgenossen mitzuteilen, von diesen erschlagen, weil sie gegenüber dieser Idee völlig autistisch verschlossen sind.[25] Der Zurückkehrende wird also *wegen* einer verweigerten Bereitschaft zur Auseinandersetzung (Logos, Rede usw.) und der eigenen Blindheit gegenüber anderen Bedeutungen getötet. Eine aktuelle Variante dieser Figur findet man in den gegenwärtigen Diskursen zur Regelüberschreitung des Kriegs gegen den Terror wieder: Insofern Terroristen und sonstige „deregulierte Kämpfer" keine internationalen Satzungen (Menschenrechte, Kriegsgesetze usw.) anerkennen und damit Einsicht, Zustimmung und guten Willen verweigern, dürfen „wir" unsere eigenen Truppen oder auch die eigene Zivilbevölkerung nicht in Gefahr bringen, wenn wir uns einseitig an diese Regelungen halten, aber uns mit dieser Option vielen Situationen nicht gewachsen zeigen. Markante *Verschiebungen von Bedeutungen* sind in diesem Kontext beispielsweise die Beschränkungen von *civil rights*, aber auch die *Umdeutung* von Begriffen wie dem der Kriegsgefangenschaft (vgl. Calhoun 2002).

3) Eine Gewalt der Bedeutung wird auf ihre *performative* Differenz hin befragt, die den generativen Charakter von Gewalt ins Visier nimmt: Gewalt erzeugt Gewalt durch Bedeutungen, die *für* eine bestimmte Bedeutung *anstelle* einer anderen Bedeutung Wirksamkeit erlangen.[26]

25 *Politeia* VII, 514a-517a. Platon führt diese Differenz mit der vom Feldherrn Polemarchos gestellten Frage nach einer gelungenen sprachlichen Interaktion mit jenen, die „*autistisch*" ein Hören auf die Stimme des Logos und des Guten verweigern, in die Diskussion ein (*Politeia*, 327c). Platon hat diesen Autismus sogar durch eine doppelte Sinnesmetaphorik überdeterminiert: Es geht nicht nur um die akustisch-noetische Taubheit, sondern auch um den von Sophokles übernommenen Topos von der Blindheit als Einsichtslosigkeit.

26 Zu den diversen Dimensionen des Performanzbegriffs vgl. Wirth (2002). Leider wird hier das genuine Problem der Gewalt nicht vor dem Hintergrund dieser Folie geklärt.

Ein eminentes Problem besteht in den methodischen und epistemologischen Defiziten der jeweiligen Definitionen, die diese Differenz nicht angemessen thematisieren können. So ist in der *völkerrechtlichen* Definition, die die Gewalt des Krieges als eine bewaffnete internationale Auseinandersetzung beschreibt, die Frage nach dem performativen Grund irrelevant. Virulenter ist hier vielmehr die Frage nach der signifikativen Differenz – gilt ein Angriff auf Wolkenkratzer *als* ein Angriff auf die nationale und staatliche Souveränität oder „nur" *als* krimineller Akt? Die Relevanz der Bedeutung wird ersichtlich, insofern sich aus den jeweiligen Bestimmungen extrem unterschiedliche Konsequenzen der Handlung ergeben.

4. Die Gewalt der Bedeutung in der Struktur der Inkompatibilität

Doch wie kommt es zu diesem Umschwung der Orientierung, das heißt dazu, dass der Gewalt der Vorzug vor der friedlichen Ko-Existenz mit dem anderen Menschen gegeben wird? Warum werden die *Bedeutungen* eines „impliziten Sozialvertrages", sei es ein fiktiver Konsens, ein bestimmendes Ideal, ein leitendes Telos oder der supponierte Kontrakt einer Gemeinschaft, durchbrochen und suspendiert? Der Schlüssel liegt offensichtlich in der bereits angedeuteten Struktur der Inkompatibilität, die negativ gewendet wird.

Martha Nussbaum diskutiert ein Beispiel, das als paradigmatisch für eine lange Tradition des Denkens gelten kann und in dem die Gewalt der Bedeutung *in nuce* sichtbar wird. In Anlehnung an den Roman *Things Fall Apart* von Chinua Achebe befragt sie die Bedingungen und Motivationen, unter denen ein Vater seinen geliebten Pflegesohn eigenhändig tötet, weil er von seinen Nachbarn andernfalls als „Weib" stigmatisiert und ausgegrenzt würde.[27] Dieses Beispiel scheint gegen alle Vermutungen kein tragischer Sonderfall zu sein; vielmehr illustriert es einen zentralen Mechanismus von Gewalt: Es veranschaulicht eine extreme *Simultaneität des Inkompossiblen*, die zu einer Bedeutungsverschiebung führt, welche schließlich zum Mord am eigenen Sohn führt.[28] Auffällig ist zunächst,

27 Martha Nussbaum macht in dieser Passage auch die Kraft negativer *Gegenbilder* im Spektrum der Gewalt deutlich (Nussbaum 1999: 131, 288).

28 Ähnliche Stigmatisierungen tauchen aber auch bei Platon auf. Soldaten, die an der Gewalt des Krieges zerbrechen oder nicht mehr töten können, gelten als Frauen (Platon, *Phaidon* 77e; *Politeia* 387d ff, 502d ff.); die römische Kultur betrachtete diese traumatisierten Männer als „verweichlicht".

dass keine ausgeprägte Motivik als *Bedeutungsbesetzung* besteht, die auf eine dominante *Intentionalität* und *Willensstruktur* hindeuten würde, wie sie in teleologischen Bestimmungen von Gewalt angenommen wird. Es geht weder um eine Unterwerfung des Gegners noch um die Aneignung eines spezifischen Objektes (Territorium, Beutegut, Ressourcen, Macht usw.). Auch die innere Struktur des Beispiels scheint im Kontrast zur *Physiologie* der Gewalt zu stehen: Im Krieg beispielsweise hegt man keine liebenden Gefühle für den Gegner. Gerade diese Negativität, die sich mit der Negativität des Vernichtungszieles kurzschließt, scheint die Aktualisierung des Krieges als Umwendung vom *latenten* Stadium zum *tatsächlichen Vollzug* so wirksam zu gewährleisten. Zudem ist der Junge in keiner Weise mit jenen Bedeutungskomponenten versehen, die einen Kriegsgegner charakterisieren. Er ist kein Opponent, kein Feind und schon gar kein gegenüberstehender Soldat. Er ist vielmehr als Familienmitglied Zivilist und ein wehrloses Opfer, das unter besonderem Schutz hätte stehen müssen. Er ist zudem kräftemäßig völlig unterlegen. Vermutlich ist er auch arglos, während der feindliche Soldat im Normalfall erst mühsam im Kampf übermannt werden muss. Schließlich widerspricht das Beispiel sogar jenen Bedingungen und Prämissen, die Freud in der *Syntaktik* des Sozialen am Parameter von Nähe und Ferne als einer graduell *abgestuften Staffelung* herausgestellt hatte. Ein X steht in seiner Bedeutung näher oder ferner: Dieses Verständnis entspricht dem *cartesianischen* Tiefenverständnis, bei dem die Entitäten hintereinander gestaffelt im Raum erscheinen. Doch offensichtlich steht dieses Paradigma im Widerspruch zu Konstellationen der *gelebten Erfahrung*, die gerade abweichend vom Muster einer *Ferne in der Nähe* geprägt zu sein scheinen und ein Umschlagen in den Prozess einer Entfernung auslösen können. Dies ist ein Paradox, da die herkömmlichen Theorien der Erfahrung entweder von einer *Kompräsenz* fremder Objekte (Husserl), die vergegenwärtigt werden können, von einer *Präsumtion* der Harmonie (Leibniz) oder einer supponierten *Einheit* ausgehen. Inkompatibilität meint hier demnach keine logische Unverträglichkeit. Sie bedeutet auch keinen realen Widerstreit. Sie ist auch keine bloße praktische Unvereinbarkeit von Handlungen. Vielmehr muss sie als ein *Paradox* verstanden werden, das zu diesem widersprüchlichen Resultat führt. Erklärt werden kann dieses Paradox nur im Rekurs auf *Bedeutungen*: Der Sinn und Richtungsvektor „geliebter Sohn“ wird temporär verschattet und durch eine andere Bedeutung überlagert. Es findet keine bloße Ersetzung von Attributen und Prädikaten statt, sondern vielmehr eine widersprüchliche *Involution*. Der geliebte Sohn wird als das Eigene entfremdet und erscheint als das Fremde im Eigenen, das unter dem Druck der fremden Stimme (die umstehenden Nachbarn

als Soldaten im Krieg) „ausgelöscht werden muss". Dabei gehorcht diese Inkompossibilität keinesfalls einer bloßen *Abschattung* (Sohn in der Generationenfolge, Junge im Geschlechterverhältnis, Zivilist im militärischen Kontext, Verwandter einer Sippe oder Mensch als Angehöriger einer Spezies usw.) von Bedeutungsschichten, die ausgeblendet oder markiert werden. Getötet wird nicht das ganz Andere, weil es das Andere und Ferne und Fremde ist, sondern das Allernächste im Nahen *als* das Fremde und Allerfernste. Die Gewalt errichtet sich im Nivellieren oder Spalten der jeweiligen Aspekte einer signifikativen Differenz. Das Modell der Spaltung oder der Dissoziation von Bedeutungen hatte bereits Clausewitz für die Effektualität der kriegerischen Gewalt herausgestellt.[29] Omer Bartov hat diesen Mechanismus sogar in Fotografien festgehalten: Nationalsozialistische Offiziere gehen ihrem Vergnügen im Swimming-Pool nach, während gleichzeitig Ströme jüdischer Opfer direkt am Fußweg vorbei in die Todeskammern marschieren. Die extreme räumliche Nähe ist hier inkompossibel mit der extrem menschenverachtenden Ferne. Die geografische Überlappung beider Gruppen ist inkompatibel mit der absoluten Spaltung, die den Anderen der Vernichtung anheimstellt (vgl. Bartov 2000a, 2000b).

Eine Gewalt der Bedeutung wird offensichtlich nur dort unterlaufen, wo diese Inkompatibilität in Erinnerung behalten wird – nicht in einer Ethik der Hospitalität, des Kontraktes oder der Anerkennung, sondern in einem Gewahrsein der Singularität des Anderen. Dieses Gewahrsein hält die Einzigartigkeit, die Unwiederholbarkeit, Unersetzbarkeit und Unübersetzbarkeit seines Eigenen in ihrer Bedeutung gegen das Vergessen lebendig. Nur aus diesem Grunde kann ein Diskursethiker wie Habermas eine *Anteilnahme* zum Ausdruck bringen, die nicht nahegelegt werden würde, wenn die Singularität eines Wesens vergessen worden wäre: „Jedes Kind, das auf der Flucht stirbt, zerrt an unseren Nerven." (Habermas 2001: 31)

29 Die Perversion, die es erlaubt, *im Namen* einer moralischen Ordnung moralische Verbrechen zu begehen, ist durch eine Abspaltung möglich, die wie eine Negativfolie in den Texten von Clausewitz sichtbar wird: Die Anblicke der Schlachtfelder zu ertragen war, wie er schreibt, dem *Menschen* verwehrt, das durfte nur der *Feldherr* zur Kenntnis nehmen. Siehe hierzu auch die Hinweise bei Münkler (1992: 186 f.).

Literaturnachweise

ARDREY, ROBERT (1984): *Der Wolf in uns. Die Jagd als Urmotiv menschlichen Verhaltens*, Kiel: Orion-Heimreiter.

ARENDT, HANNAH (1993): *Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlaß*, hg. v. U. Ludz, München / Zürich: Piper.

BARTOV, OMER (2000a): *Mirrors of Destruction: War, Genocide, and Modern Identity*, New York et al.: Oxford University Press.

– (2000b): *The Holocaust: Origins, Implementations, Aftermath (Rewriting Histories)*, London et al.: Routledge.

BAUMAN, ZYGMUNT (1995): *Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit*, übers. a. d. Engl. v. M. Suhr, Frankfurt a. M.: Fischer.

BECKER, ASTRID (1996): *Der Tatbestand des Verbrechens gegen die Menschlichkeit: Überlegungen zur Problematik eines völkerrechtlichen Strafrechts*, Berlin: Duncker & Humblot.

BECKER, HANSJAKOB (Hg.) (1998): *Warum? – Hiob interdisziplinär diskutiert*, Mainz: Johannes Gutenberg Universität.

BEDORF, THOMAS (2003): *Dimensionen des Dritten. Sozialphilosophische Modelle zwischen Ethischem und Politischem*, München: Fink.

BELL-FIALKOFF, ANDREW (1999): *Ethnic Cleansing*, New York: St. Martins Press.

BLUMENBERG, HANS (1989): *Höhlenausgänge*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

CALHOUN, CRAIG (2002): *Understanding September 11*, New York: The New Press.

CLÉMENT, CATHERINE B. (1973): *Le pouvoir des mots. Symbolique et idéologie*, Paris: Mame.

DELHOM, PASCAL (2000): *Der Dritte. Lévinas' Philosophie zwischen Verantwortung und Gerechtigkeit*, München: Fink.

DI CESARE, DONATELLA (2000): „Zeichen als Spuren hermeneutischer Orientierung und der gute Wille zum Verstehen", in: W. Stegmaier (Hg.), *Kultur der Zeichen*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 99-116.

EHRKE-ROTERMUND, HEIDRUN / ROTERMUND, ERWIN (1999): *Zwischenreiche und Gegenwelten. Texte und Vorstudien zur ‚Verdeckten Schreibweise' im ‚Dritten Reich'*, München: Fink.

ELLUL, JAQUES (1973): *Propaganda. The Formation of Men's Attitudes,* New York: Vintage.

FINKIELKRAUT, ALAIN (1998): *Verlust der Menschlichkeit. Versuch über das 20. Jahrhundert*, übers. a. d. Französ. v. S. Schaper, Stuttgart: Klett-Cotta.

FOUCAULT, MICHEL (1986): *Vom Licht des Krieges zur Geburt der Geschichte*, übers. a. d. Französ. v. W. Seitter, Berlin: Merve.

Freud, Sigmund (1994): „Zeitgemäßes über Krieg und Tod" (1915), in: *Das Unbehagen der Kultur und andere kulturtheoretische Schriften*, hg. von A. Lorenzer / B. Görlich, Frankfurt a. M.: Fischer, 133-161.

GÖTTERT, KARL-HEINZ (1998): *Geschichte der Stimme*, München: Fink.

HABERMAS, JÜRGEN (2001): *Zeit der Übergänge*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

HALL, JONATHAN M. (1997): *Ethnic Identity in Greek antiquity*, Cambridge: Cambridge University Press.

HANSEN-LÖVE, LUCIEN (1993): „Une invention du XX[e] siècle: le crime de lèse-humanité", in: V. Nahoum-Grappe (Hg.), *Vukovar, Saraje… La guerre en ex-Yougoslavie*, Paris: Esprit, 227-243.

HERSHBERG, ERIC / MOORE, KEVIN W. (Hg.) (2002): *Critical Views of September 11. Analyses from Around the World*, New York: New Press.

HERMAN, JUDITH (1993): *Die Narben der Gewalt. Traumatische Erfahrungen verstehen und überwinden*, München: Kindler.

HÖFFE, OTFRIED (1979): *Ethik und Politik. Grundmodelle und -probleme der praktischen Philosophie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

IGNATIEFF, MICHAEL (2000): *Die Zivilisierung des Krieges. Ethnische Konflikte, Menschenrechte, Medien*, übers. a. d. Engl. v. M. Benthack, Hamburg: Rotbuch Verlag.

KAPUST, ANTJE (2000): „Zivilisierte Grausamkeit. Feindschaft und Vernichtung", in: M. Dabag / A. Kapust / B. Waldenfels, *Gewalt*, München: Fink, 199-220.

– (2004): *Der Krieg und der Ausfall der Sprache*, München: Fink.

– (2005): „Returning war, philosophies of violence", in: E. Nelson / K. Still / A. Kapust (Hg.), *Addressing Levinas*, Evanston: Northwestern University Press, 236-256.

LEAKEY, RICHARD (1999): *Die ersten Spuren. Über den Ursprung des Menschen*, München: Goldmann.

LÉVINAS, EMMANUEL (1987): *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, übers. a. d. Französ. v. W. N. Krewani, Freiburg / München: Alber.

– (1989): *Humanismus des anderen Menschen*, übers. a. d. Französ. v. L. Wenzler, Hamburg: Meiner.

– (1992): *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, übers. a. d. Französ. v. Th. Wiemer, Freiburg / München: Alber.

LYOTARD, JEAN-FRANÇOIS (1987): *Der Widerstreit*, übers. a. d. Französ. v. J. Vogl, München: Fink.

MARGALIT, AVISHAI (2000): *Ethik der Erinnerung*, übers. a. d. Engl. v. R. Stach, Frankfurt a. M.: Fischer.

MENTZOS, STAVROS (1994): *Der Krieg und seine psychosozialen Funktionen*, Frankfurt a. M.: Fischer.

MÜNKLER, HERFRIED (1992): *Gewalt und Ordnung. Das Bild des Krieges im politischen Denken*, Frankfurt a. M.: Fischer.

MERLEAU-PONTY, MAURICE (1984): *Der Philosoph und sein Schatten*, übers. a. d. Französ. v. H. W. Arndt, Hamburg.

MÜRI, WALTER (1969): „Politische Metonomasie (zu Thukydides 3, 82, 4-5)", in: *Museum Helveticum. Schweizerische Zeitschrift für klassische Altertumswissenschaft* 26, 65-79.

NUSSBAUM, MARTHA C. (1999): *Gerechtigkeit oder Das gute Leben. Gender-Studies*, übers. a. d. Engl. v. I. Utz, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

NIDA-RÜMELIN, JULIAN (1999): *Demokratie als Kooperation*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

SCARRY, ELAINE (1992): *Der Körper im Schmerz. Die Chiffren der Verletzlichkeit und die Erfindung der Kultur*, übers. a. d. Engl. v. M. Bischoff, Frankfurt a. M.: Fischer.

SCHRÖDER, HANS JOACHIM (1995): „Töten und Todesangst im Krieg. Erinnerungsberichte über den Zweiten Weltkrieg", in: Th. Lindenberger / A. Lüdtke (Hg.), *Physische Gewalt. Studien zur Geschichte der Neuzeit*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 106-136.

SHAY, JONATHAN (1995): *Achilles in Vietnam. Combat Trauma and the Undoing of Character*, New York / London: Touchstone.

SHKLAR, JUDITH (1997): *Über Ungerechtigkeit. Erkundungen zu einem moralischen Gefühl*, übers. a. d. Engl. v. C. Goldmann, Frankfurt a. M.: Fischer.

SMITH, ANTHONY D. (1986): *The Ethnic Origins of Nations*, Oxford / Cambridge: Blackwell.

SONTAG, SUSAN (2005): *Das Leiden anderer betrachten*, übers. a. d. Engl. v. R. Kaiser, Frankfurt a. M.: Fischer.

THUKYDIDES (1993): *Geschichte des Peloponnesischen Krieges. Griechisch-Deutsch*, übers. v. G. P. Landmann, München et al.: Artemis & Winkler.

TÖNNIES, SYBILLE (2001): „Über Menschenrechte, Völkerrecht und Weltstaatsphobie", in: K. P. Liessmann (Hg.), *Der Vater aller Dinge. Nachdenken über den Krieg*, Wien: Zsolnay, 194-206.

VERNANT, JEAN-PIERRE (1987): *Mythos und Gesellschaft im alten Griechenland*, übers. a. d. Französ. v. G. Rößler, Frankfurt a. M.: Fischer.

VIRILIO, PAUL (1994): *Krieg und Kino. Logistik der Wahrnehmung*, übers. a. d. Französ. v. F. Grafe u. E. Patalas, Frankfurt a. M.: Fischer.

– (1997): *Krieg und Fernsehen*, Frankfurt a. M.: Fischer.

VOLKAN, VAMIK D. (1997): *Blood Lines. From Ethnic Pride to Ethnic Terrorism*, Boulder: Westview Press.

WALDENFELS, BERNHARD (1990): *Der Stachel des Fremden*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

– (1992): *Antwortregister*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

– (1998): *Grenzen der Normalisierung. Studien zur Phänomenologie des Fremden.* Bd. 2, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

– (2000): „*Aporien der Gewalt*", in: M. Dabag / A. Kapust / B. Waldenfels (Hg.), *Gewalt: Strukturen, Formen, Repräsentationen*, München: Fink, 9-25.

WATERS, MARY C. (1994): „Ethnische Identität als Option", in: A. Honneth (Hg.), *Pathologien des Sozialen. Die Aufgaben der Sozialphilosophie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 205-233.

WIESEL, ELIE (1975): „For Some Measure of Humility", in: *Sh'ma. A Journal of Jewish Responsibility*, 5, 31.10.1975.

WIMMER, MICHAEL et al. (Hg.) (1996): *Das zivilisierte Tier. Zur historischen Anthropologie der Gewalt*, Frankfurt a. M.: Fischer.

WIRTH, UWE (2002): *Performanz zwischen Sprachphilosophie und Kulturwissenschaften*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

WYSCHOGROD, EDITH (1985): *Spirit in Ashes: Hegel, Heidegger, and Man-Made Mass Death*, New Haven / London: Yale University Press.

Ilja Srubar

Gewalt als asemiotische Kommunikation[1]

1.

Das Verhältnis von Gesellschaft und Gewalt ist ein paradoxes: Bemühungen um die Exklusion der Gewalt aus sozialen Beziehungen gelingen nur durch die Inklusion der Gewalt in eine Reihe von Formen sozialer Interaktion, in welchen Gewalt in der Regel nur noch symbolisch präsent ist. Folgt man Niklas Luhmann, ist diese symbolische Präsenz ein wesentlicher Bestandteil des Funktionierens der Kommunikation und somit der Gesellschaft, da sie dazu dient, die Annahme von zugemuteter Kommunikation wahrscheinlich zu machen. Die symbolisierte Gewalt übt so Macht aus, auf der diverse Formen der Herrschaft aufbauen. Gewalt wird so einerseits aus der Gesellschaft ferngehalten, da sie nur in semiotisierter Form am Horizont der Kommunikation auftaucht, aber gerade dadurch wird sie zum Bestandteil der gesellschaftlichen Kommunikation – allerdings in einer semiotisch „gezähmten" (aber nichtsdestoweniger wirkungsvollen) Form. Wie aber ist jene Form der Gewalt aufzufassen, die in der gesellschaftlichen Kommunikation repräsentiert wird? Müssen wir den Schluss ziehen, dass Gewalt als Kommunikationsform immer einen semiotischen Charakter hat, d. h. nur repräsentiert bzw. appräsentiert wird? Ich möchte hier argumentieren, dass wir die soziale Wirkung symbolisierter Gewalt nur dann verstehen können, wenn wir die Gewalt in ihrer unmittelbaren Form als soziale Interaktion analysiert haben, die nicht nur symbolisch, sondern auch in ihrer materialen und leiblichen Wirksamkeit die uns geläufige Gestalt der sozial konstruierten Realität prägt.

Die These, dass Gewalt ein Mechanismus der sinnhaften Konstitution der sozialen Wirklichkeit ist, mag überraschen und erfordert daher einige Erläuterung. Akzeptiert man die Annahme, dass die menschliche Realität in der Interaktion mit Objekten und Anderen konstituiert wird, so müssen wir auch akzeptieren, dass Gewalt eine der anthropologisch ursprünglichen Formen einer solchen Interaktion ist und somit wohl auch eine Form der fundamental leiblichen Sinnstiftung, die in

1 Einige Passagen wurden bereits in Srubar (2012) aufgenommen.

die Strukturen der Lebenswelt eingeht. Bereits Popitz (1992: 50 f.) hat erkannt, dass der Mensch zwar nicht gewaltsam handeln muss, es jedoch jederzeit tun kann, so dass Gewalt in seinem Bewusstseins- und Handlungshorizont permanent präsent bleibt. So aufgefasst, lässt sie sich aus dem sinnkonstituierenden Zusammenhang der Lebenswelt nicht durch normativistisches Wunschdenken extrahieren. Gewalt bezeichnet aber nicht nur eine Form der entgrenzten Handlungsmächtigkeit des Menschen im Sinne der philosophischen Anthropologie, sondern muss auch als eine „Wirkensbeziehung" im Sinne von Alfred Schütz (2004: 307 ff.) betrachtet werden, in der die Interaktion asymmetrisiert wird. In diesem Sinne ist Gewalt eine Form der Kommunikation, da sie vom *ego* gesetzt wird, um eine Reaktion des *alter ego* hervorzurufen, die dieses nicht ablehnen kann. Insofern tragen Akte gewaltsamer Interaktion immer auch den Charakter von Kommunikationsakten: Im kybernetischen Sinn stellen sie eine Zustandsänderung dar, die eine nachfolgende Zustandsänderung bewirkt – sie vermitteln also eine Information. Im systemtheoretischen Sinne stellen sie eine Verkettung von Handlungsanschlüssen dar. Handlungstheoretisch gesehen enthalten sie einen sinntragenden Modus asymmetrischer Handlungskoordinierung. Letztendlich bringen sie ein System von Erwartungen hervor, das den Verlauf weiterer Interaktionen regelt – sie stellen also eine Art Konstruktion sozialer Wirklichkeit dar.

Alle diese Merkmale, durch die Gewaltakte als Kommunikationsakte ausgewiesen werden, dürfen uns jedoch über den spezifischen Charakter der Gewalt als Kommunikation nicht hinwegtäuschen, der sichtbar wird, wenn wir uns anschauen, *wie* in Gewaltakten diese formalen Charakteristika von Kommunikation realisiert werden. In gewaltfreier Kommunikation – wie Luhmann uns lehrt – gilt die Welt generell als sinnvoll, d. h. alles kann als eine Quelle von Information gelten, so dass in dieser Vielfalt erst jene Elemente durch die Kommunikation bezeichnet werden müssen, die sich als Mitteilung an mich richten. Dem Adressaten der Mitteilung steht es jedoch immer frei, die Zumutung der Kommunikation abzulehnen; daher müssen in der Kommunikation zusätzlich generalisierende Mechanismen (Geld, Macht, Liebe etc., vgl. Luhmann 1997: 202 ff.) repräsentiert werden, die zur Annahme der Kommunikation motivieren. Information, Mitteilung und Annahme der Kommunikation stellen so im Prinzip drei separate Operationen und Ebenen dar, die in erfolgreicher gewaltfreier Kommunikation gesondert bezeichnet, d. h. durch Zeichen sichtbar gemacht werden müssen. In dem asymmetrisierenden Prozess gewaltsamer Interaktion ist jedoch diese Differenz zwischen den genannten

Operationen, die sonst semiotisch überbrückt werden muss, gelöscht. Der Vollzug der Gewaltakte erzwingt die geforderte Reaktion unmittelbar, greift auf seine Opfer direkt zu und lässt ihnen für die Ablehnung seiner Zumutung keinen Raum. Die drei Luhmannschen Operationen erfolgen hier *uno actu*, ohne semiotische Vermittlung. Gewalt stellt in diesem Sinne eine Form asemiotischer Kommunikation dar.

Doch was soll „asemiotisch" hier heißen? Muss man den obigen Befund nicht in dem Sinne verstehen, dass Gewalt als Kommunikation zwar letztendlich auf sprachliche Vermittlung verzichtet, aber nichtsdestoweniger auf nonverbalen Zeichen beruht? Um das entscheiden zu können, müssen wir das Problem von der semiotischen Seite betrachten und sehen, inwiefern die aufgezeigte Struktur von Gewaltakten mit der Struktur von Zeichen in Übereinstimmung zu bringen ist. Gehen wir von der klassischen Zeichenstruktur im Sinne de Saussures aus (vgl. de Saussure 1967): Signifikant und Signifikat sind hier qualitativ, zeitlich sowie räumlich getrennt. Der Signifikant besteht aus etwas Materialem und Präsentem, während das Signifikat abwesend und immateriell / imaginär ist. Zwischen den beiden Zeichenkomponenten gibt es keinerlei notwendige Verbindung – die Zuordnungen sind arbiträr. Daher erfordern sie, wie die Weiterentwicklung der semiotischen Konzepte etwa bei Schütz oder Pierce zeigt, einen Interpretanden, d. h. ein weiteres Element der Zeichenstruktur, das den Zusammenhang, also die Bedeutung von Signifikant und Signifikat in bestimmten Kontexten, angibt. Dies ist in der Regel ein weiteres Zeichen, das seinerseits deutungsbedürftig ist etc. (Schütz 2003; Peirce 1986). Geht man von dieser Zeichenstruktur aus, wird die Schwierigkeit, Gewaltakte als nonverbale Zeichen aufzufassen, deutlich. Der Akt der Gewalt und der Zwang, den er ausübt, sind keineswegs qualitativ und zeitlich / räumlich voneinander getrennt, sondern *uno actu* material präsent. Deren Zuordnung ist auch nicht arbiträr, sondern der Gewaltakt, der Zwang und der Schmerz sind essenziell eins. Es trifft zwar zu, dass auch der im Gewaltakt kommunizierte Sinn seitens des Opfers eines Interpretanden bedarf. Diese Funktion wird jedoch von keinem weiteren Zeichen erfüllt, sondern vom Leib des Opfers selbst. Gewalt stellt also primär eine asemiotische Form der Kommunikation im starken Sinne des Wortes dar, die sich an den Leib richtet.

Unter asemiotischer Kommunikation kann man so allgemein einen Prozess von Handlungskoordinierung verstehen, in dem die systemhafte Unterscheidung von Information, Mitteilung und Annahme innerhalb der Kommunikation in eins fällt und wo der Leib als Interpretand der kommunikativen Akte fungiert.

2.

Damit wird nun eine Position erreicht, von der aus nach der sinnstiftenden Stellung von Gewalt im Prozess der Konstruktion sozialer Wirklichkeit gefragt werden kann. Und zugleich wird eine Fragestellung formuliert, zu deren Einlösung phänomenologisches Denken produktiv beizutragen vermag. Denn wenn die Phänomenologie als ein Instrumentarium angesehen werden kann, mit dessen Hilfe die Akte sichtbar gemacht werden können, in welchen die Geltung von etwas als etwas sich konstituiert, so schließt es sicherlich auch Akte der leiblichen Sinnkonstitution ein sowie solche, in denen diese geformt werden. Die phänomenologische Sicht ist hierzu besonders geeignet, weil sie über analytische Mittel verfügt, durch die insbesondere Prozesse der vorsprachlichen, vorprädikativen Sinnkonstitution zugänglich gemacht werden können (wenn auch damit die bekannte Sprachparadoxie der phänomenologischen Forschung wieder aktuell wird). Die Möglichkeiten des Zugangs zum Phänomen der Gewalt durch phänomenologische Analysen der Leiblichkeit wurden bereits mehrmals diskutiert und aufgezeigt (etwa Schmitz 1986; Staudigl 2005, 2007). Auch wurde immer wieder auf den asemiotischen Charakter der leiblichen Kommunikation hingewiesen (Schmitz 1986; Merleau-Ponty 1966). Den in der phänomenologischen Perspektive aufscheinenden Zusammenhang von Leiblichkeit und asemiotischer Kommunikation will nun ich am Phänomen der Gewalt näher betrachten.

Zu fragen ist zuerst: Welche sinnkonstitutiven Leistungen gehen vom Leib aus, und wie werden diese in Akten gewaltsamer Interaktion geformt? Zur Beantwortung der ersten Frage will ich Merleau-Ponty folgen, in dessen *Phänomenologie der Wahrnehmung* (1966) wir eine umfassende Analyse der leiblichen Sinnkonstitution vorfinden. Der Leib stellt für Merleau-Ponty bekanntlich den Ort dar, an dem die Konstitution unserer materialen Welt stattfindet. Besonders wertvoll an Merleau-Pontys Ansatz ist es – insbesondere in unserem Kontext –, dass er diese Konstitution nicht als die Sache des leiblichen Subjekts allein ansieht, sondern als eine Kommunikation auffasst (ebd.: 274, 370), und zwar einerseits als Kommunikation der Sinne untereinander, andererseits jedoch als Kommunikation des Leibes mit den Dingen und mit den Anderen. In diesem Prozess teilen sich die Dinge in einer vorprädikativen, vorsprachlichen Form mit und bilden so in ihren Bezügen das heraus, was Merleau-Ponty das „Körperschema" nennt, d. h. ein Schema, in dem die Einheit der Sinne und des Leibes für die Einheit des Gegenstands und der gegenständlichen Welt steht. Der Leib stellt

so die allen Gegenständen gemeinsame „Textur" dar und gilt so als die Grundlage des lebensweltlichen Zusammenhangs von Natur- und Kulturgegenständen zugleich. Diese „Textur" steht für die „Stabilität" und „Einheit" der Sinnstruktur von Dingen und somit auch der materialen Welt. Diese Stabilisierung erfolgt jedoch nicht in Gestalt einer arbiträren Zeichenbildung, sondern hat vielmehr den Charakter einer Typisierung. Leib und Ding sind hier verbunden durch materiale Qualitäten, die in der Kommunikation präsent werden, in der sich der Leib und die Dinge als selbstständige Interaktanten begegnen. Diese asubjektive Sinnstruktur hat keinen arbiträren Charakter, denn durch ihre Änderung ändert sich auch die Realität der Dinge selbst. Man kann einen Tisch auch eine Badewanne oder einen Gawagai nennen, wenn sich der soziale Usus ändert. Die damit appräsentierte typische Gestalt des Gegenstands ändert sich jedoch nicht. Die Realität der Welt und ihrer Dinge teilt sich hier also nicht in Form semiotischer Repräsentation mit, sondern als asemiotische Präsenz, die im Be-Handeln der Dinge durch den Leib und seine Sinne einerseits, sowie durch das Behandeltwerden des Leibes durch die Dinge andererseits zum Ausdruck kommt. Die Gegebenheit der Welt in ihrer Strukturtypik ist so das Resultat einer „Paarung" von Leib und Ding, wie Merleau-Ponty sagt (1966: 370), die einerseits eine „Kommunion" des Subjekts mit seiner Welt darstellt, in der aber andererseits das „Reale" der Welt als die vom Subjekt unabhängige Präsenz der Dinge erhalten bleibt. Diese Prozesse leiblicher Sinnkonstitution erfassen nicht nur Naturgegenstände, sondern auch kulturelle Artefakte und Mitmenschen. Hier sucht Merleau-Ponty einen Weg, das Problem der Intersubjektivität zu lösen. Die leibliche Erschließung der Realität von Kulturobjekten lässt durch die „Paarung" von Leib und Artefakt eine Sinnstruktur von Artefakten erscheinen, in der die Existenz von Anderen sich unmittelbar mitteilt. Gleiches gilt für den Anderen selbst – in der Kommunikation der Leiber wird die Intersubjektivität zur Interkorporalität, und der Andere wird hier in seinem Anderssein als ein Teil des Körperschemas präsent.

Merleau-Ponty führt uns also den Prozess asemiotischer leiblicher Kommunikation vor Augen, in dem eine sinnhafte Weltstruktur und Weltpräsenz konstituiert wird, auf deren Grundlage überhaupt ein Verstehen von Dingen, Artefakten und Anderen möglich ist. Dies gilt vor allem für das Artefakt der Sprache. Sprachliches Verstehen ist auf den Strukturen des Körperschemas aufgebaut, die erst den Worten einen Sinn und eine reale Präsenz verleihen. Die Realität der Dinge, die Intersubjektivität und die Bedeutung von Artefakten sind also fundiert in leiblichen Sinnleistungen. Ohne Leib keine Welt, jedenfalls

keine sinnhafte, so könnte man Merleau-Pontys These verkürzt zusammenfassen. Wird die Konstruktion der Sinnstruktur der Welt in der asemiotischen Kommunikation des Leibes mit Dingen und Anderen in dieser Weise klargemacht, so wird auch deutlich, dass Gewalt als eine Art asemiotischer Kommunikation, die an der Leiblichkeit ansetzt bzw. der die Leiblichkeit ausgesetzt wird, die Art und Weise dieser Konstitution wesentlich modifiziert.

Ich benutze hier den neutralen Ausdruck „modifiziert“, obwohl sich natürlich ein wertender Sprachgebrauch aufdrängt, und es naheliegend wäre, etwa von Deformation statt von Modifikation zu sprechen. Indes bin ich mir nicht sicher, inwiefern – wenn ich an die Paradoxie von Gewalt und Gesellschaft denke, die sich schon in der Hobbes'schen Theorie des Naturzustands und des gesellschaftlichen Vertrags artikuliert – inwiefern also die in der gewaltsamen Interaktion gewonnenen Sinnstrukturen nicht ebenso tief und fundierend in der Sinnstruktur der Lebenswelt eingeschrieben sind wie jene harmlosen, auf die Merleau-Ponty sich bezieht. Diese Modifikationen möchte ich nun im Folgenden auf drei Ebenen betrachten, die für den Prozess leiblicher Sinnkonstitution besonders bedeutsam sind. Es handelt sich um die Ebene der „leiblichen Textur der Dinge“, die die Grundlage des Weltverständnisses abgibt, um die Ebene des Sprachverständnisses bzw. des Sprachgebrauchs sowie um die Ebene der leiblichen Fundierung von Intersubjektivität. Da gewaltsame Interaktion offensichtlich das intersubjektive Verhältnis darstellt, das den Rahmen für die Modifikation des leiblichen Weltverständnisses abgibt, ist es sinnvoll, mit dem dritten Punkt zu beginnen.

3.

Ich werde mich im Folgenden vor allem auf die Ergebnisse von Elaine Scarrys Studie *The Body in Pain* (1985) und Wolfgang Sofskys *Traktat über die Gewalt* (1996) stützen, die die fraglichen Dimensionen untersuchen und von unterschiedlichen Positionen aus zu überraschend übereinstimmenden Ergebnissen kommen. Gewaltsame Interaktionen werden auch hier als asymmetrische Verhältnisse aufgefasst, in welchen die leibliche Kommunikation – und somit auch die Konstitution der Sinnstruktur der Wirklichkeit – zu typisch unterschiedlichen Resultaten führt. In der Sicht der genannten Studien wird in der Gewalt die Macht der Täter ohne jede semiotische Übersetzung präsent als der Schmerz der Opfer. Während die Handlungsoptionen der Täter durch die Gewaltanwendung entgrenzt werden, werden sie auf Seiten der

Opfer graduell – oder mit einem Schlag – gegen Null reduziert. Gegensätzlicher können also Situationen und die in ihnen gegebene Realität kaum erlebt werden. Dies scheint so evident zu sein, dass wir hier einfach unsere Betrachtung abbrechen könnten. Es wäre jedoch voreilig, denn die Frage danach, wieso und mit welchen Folgen derartige Kommunikation zum ständigen Repertoire der Gattung *homo sapiens* gehört, bliebe nach wie vor unbeantwortet. Deutlich wird jedoch bereits hier, dass auch in der phänomenologischen Betrachtung Gewalt nicht allein als eine Zerstörung der Vermöglichkeit des unterworfenen Subjekts angesehen werden kann, die Husserl als das „ich kann" bezeichnete (Staudigl 2007: 238), sondern auch als die gleichzeitige Erweiterung dieser seitens des Unterwerfers. Durch die Wirkungsbeziehung der Gewalt werden die Typik- und Relevanzsysteme *aller* darin befangenen Interaktanten verändert.

Wie verändert sich also das sinnstiftende Körperschema im Sinne von Merleau-Ponty durch Gewaltanwendung? Scarry und Sofsky berichten übereinstimmend, dass der Schmerz das intentionale Ausgreifen des Leibes unterbricht und das Erleben der Realität auf den Leib selbst reduziert. Der Gewalt unmittelbar ausgesetzt, wird der Leib selbst zum peinigenden Objekt, seine sinngebende Funktion wird auf ihn selbst bezogen, der Weltbezug als Wirklichkeitsbezug schwindet und mit ihm auch die Grundlage der sprachlichen Verständigung. Das Opfer wird sprachlos. Gewalterlebnisse formen jedoch das sinngebende Körperschema über die Situation der unmittelbaren Gewaltanwendung hinaus. Das Verhältnis zum eigenen Leib wird verändert. Er wird nunmehr als ein Werkzeug fremder Gewalt wahrgenommen, dessen Funktionen und Anatomie als Folterinstrumente missbraucht werden können. Die Wahrnehmung des Raumes und der Dinge darin sowie der möglichen leiblichen Kommunikation mit ihnen ändert sich. Alltägliche Räume und Gegenstände verlieren ihre selbstverständliche Bedeutung, ihre latenten Folter- und Bedrohungspotenziale werden relevant. Nicht nur Waffen und Folterinstrumente als Artefakte, die auf einer aggressiven Inversion des Körperschemas beruhen, werden als gewaltgeladene Sinnstrukturen erlebt, sondern ebenso alle anderen Dinge, deren leibbezogene Qualitäten nunmehr als gegen den Leib verwendbar erlebt werden. Die von Merleau-Ponty beschriebene leibliche „Textur" der Dinge wird so im Sinne einer extremen Verfremdung umstrukturiert. Wir können hier von einer Inversion des sozialen Raums durch die Gewalt sprechen. Die Schutz- und Dienstbarkeitsfunktion, die soziale Räume und ihr Inventar anbieten, geht verloren. Die Welt wird im wahren Sinne des Wortes unheimlich.

Was für die räumliche Dimension der Lebenswelt gilt, gilt auch für die soziale. Soziale Positionen, Berufe, Rollen sowie Institutionen werden ungeachtet der ihnen öffentlich zugeschriebenen Funktionen als Instrumente der Gewalt erlebt. Nicht nur die Typik- und Relevanzstruktur der alltäglichen Lebenswelt und die Schemata von Vertrautheit und Unvertrautheit, sondern auch – im extremen Falle – Weltanschauungen und ganze Sinnwelten können auf diese Art und Weise „umgepolt" werden. Auch daraus resultiert eine Sprachlosigkeit der Opfer, die im Rahmen des dominierenden Diskurses / Sprachgebrauchs keine Worte finden, die mit der „Textur" ihres durch Gewalt gekennzeichneten Körperschemas korrespondierten.

Diese Umstrukturierung sozialer Räume und des damit verbundenen Weltverständnisses durch gewaltsame Interaktion betrifft nicht nur die Opfer. Auch die leiblichen Sinnleistungen der Täter werden durch das Gewaltverhältnis verändert und derart stabilisiert, dass die Asymmetrie der Gewaltanwendung auch angesichts des Leidens der Opfer aufrechterhalten werden kann. Die durch Gewalt und Schmerz erzwungene Sprachlosigkeit der Opfer, die ihnen einen autonomen Sprachgebrauch und Handlungsraum raubt und ihnen erzwungene Handlungen und Äußerungen abpresst, lässt sie als mit Gewalt behandelbare Objekte erscheinen. Durch diese Entsubjektivierung wird im Extremfall die basale Voraussetzung für Intersubjektivität aufgehoben, nämlich die Reziprozität der Perspektiven, in der sich Interaktionspartner als gleiche anerkennen, indem sie sich zumindest in Grundzügen die gleichen Typisierungs- und Relevanzsysteme zuschreiben. Durch die Aufhebung dieser Reziprozität wird die Intersubjektivität in einem pervertierten Sinne wieder zur Interkorporalität. Die Körperschemata der Täter und der Opfer werden durch die gewaltsame Interaktion nur insofern zur Deckung gebracht, als ihre Textur als Ansatz zur Durchführung der Gewaltakte dient. Die Entsubjektivierung der Opfer, durch die ihnen der Anspruch auf Reziprozität der Perspektiven auf kultureller, sozialer und schließlich auch auf anthropologischer Ebene verweigert wird, macht es letztendlich möglich, die für die Gewaltanwendung notwendige Asymmetrie der Situation aufrechtzuerhalten. Die Gewalt wird von den Tätern nicht mehr als Ausbruch aus der Ordnung empfunden. Sie wird ein Teil der Textur ihrer Welt und somit zu einer Komplexität reduzierenden Strategie *par excellence*, in der die Unwägbarkeiten semiotisch vermittelter Kommunikation durch asemiotisch kommunizierte Präsenz der Macht umgangen werden können.

Als eine solche Strategie, die die leiblichen Sinnleistungen und somit das Verständnis der Dinge und der Anderen typischerweise zu ändern

vermag, ist Gewalt in die pragmatisch generierten Strukturen der Lebenswelt eingeschrieben und stellt als Kommunikationsform auch eine Form der Intersubjektivität dar. Der hier zum Ausdruck kommende asemiotische Leibbezug der Macht wird so zu einem notwendigen Moment des sinnhaften Aufbaus der sozialen Welt, ohne das ihr Funktionieren nicht transparent zu machen wäre. So ist es nicht verwunderlich, dass diese „dunkle Seite" der Lebenswelt, die Habermas vergeblich durch seine Theorie des kommunikativen Handelns zu verdrängen suchte, auch in der Perspektive anderer sozialtheoretischer Ansätze präsent wird, die sonst eine kritische Auseinandersetzung mit dem phänomenologisch orientierten Denken suchen. Auch sie können den Horizont der Lebenswelt nicht verlassen. So verweist Luhmann (1997: 378 ff.) *en passant* darauf, dass seine symbolisch generalisierten Medien, die für das Gelingen gesellschaftlicher Kommunikation unentbehrlich sind und unter denen Macht eine prominente Stelle einnimmt, nur dann wirksam werden, wenn sie „auf Körperlichkeit Rücksicht nehmen", d. h. wenn sie mit den Sinnleistungen des Leibes verbunden sind. Die Form der Macht, die diese Verbindung leistet, besteht dann folgerichtig in physischer Gewalt. Luhmann und seine Schüler (Baecker 1996) treiben einigen Aufwand an begrifflicher Artistik, um Gewalt als eine Konstruktion der subjektfreien Kommunikation in sozialen Systemen darzustellen, durch die Kommunikationsabläufe als Handlungen bestimmten Individuen zugeschrieben werden können. Doch letztlich können sie ohne die Inklusion von Gewalt als asemiotischer leiblicher Präsenz von Macht im sozialen System nicht auskommen, deren Klärung sie jedoch mit dem ihnen zur Verfügung stehenden theoretischen Instrumentarium nicht leisten können. Die Relevanz des phänomenologischen Zugangs für die differenzierte Erfassung der hier schlicht angenommenen Zusammenhänge liegt auf der Hand.

4.

Die Luhmannsche Theoriearchitektur verweist auf die asemiotischen Grundlagen der kommunikativen Sinnverarbeitung in sozialen Systemen, zu denen explizit die physische Gewalt zählt. Doch die asemiotische Präsenz von Gewalt in Gesellschaften nimmt auch Formen an, in welchen die leibliche Interaktion mit Dingen und Anderen, folglich das Körperschema und somit auch die Textur der Dinge durch Sachzwänge geformt werden, in welchen zwar die physische Gewalt abwesend ist, die jedoch den Leib und seine Sinnleistungen ebenso zu instrumentalisieren

vermögen. Im Anschluss an Johan Galtung pflegt man hier von struktureller Gewalt zu sprechen (vgl. Galtung 1975). Der Soziologe muss an dieser Stelle vorsichtig argumentieren, um mit dem Begriff nicht die Gesellschaft als Ganze zu belegen, deren Elemente ja laut Durkheim daran zu erkennen sind, dass sie dem Individuum gegenüber als von ihm unabhängige Tatsachen auftreten, die seinem Denken, Fühlen und Handeln einen äußeren Zwang auferlegen, dem er sich unter Androhung von Sanktionen zu fügen hat (Durkheim 1976). Diese Auffassung sozialer Tatsachen wird häufig als ein Hinweis auf die allgegenwärtige Inklusion von unpersönlicher Gewalt in die Sinnstruktur von Gesellschaften betrachtet. Dies ist jedoch insofern problematisch, als Durkheim hier nicht von Gewalt, sondern von der übersubjektiven Macht aller sozialen Gebilde, z. B. auch der Sprache, spricht. Wir wollen daher den Begriff der strukturellen Gewalt enger halten, vor allem auch, weil es uns hier um die asemiotischen Formen dieser Gewalt geht, die wir – immer noch Merleau-Ponty folgend – als leibliche Kommunikation mit Dingen und Anderen auffassen. Dass solchen Formen eine entscheidende Funktion in der Konstruktion und in der Reproduktion sinnhafter Ordnung von Gesellschaften zukommt, führt uns Bourdieus Konzept des Habitus vor Augen (Bourdieu 1978: 164 ff.). Der Habitus als ein „System dauerhafter Dispositionen", als eine „Handlungs-, Wahrnehmungs- und Denkmatrix" bildet sich – ähnlich wie Merleau-Pontys Körperschema – in vorsprachlichen Interaktionen des Leibes mit sozio-kulturell prägenden Faktoren heraus, d. h. in der Interaktion mit Artefakten und mit Menschen im jeweiligen Milieu. Hier schreiben sich durch die leibliche Hexis ohne diskursive Vermittlung die Dinge in das Körperschema ein, das so zum „unbewussten Erzeugungsprinzip" von Handeln und Denken wird. Auch für Bourdieu sind es die Habitusstrukturen, die Sprache erst verständlich werden lassen. Semiotische Systeme werden erst wirklich beherrscht, wenn sie „einverleibt", d. h. nicht nur lexikalisch verstanden, sondern als Handlungsakte erlebbar sind. Erst die durch die Sachzwänge des Milieus und seiner Kapitalstruktur asemiotisch vollzogene Einübung des Habitus ermöglicht so die kommunikative sowie materiale Reproduktion der gesellschaftlichen Ordnung als Ganzes.

Natürlich ist die Konzeption des Habitus ein allgemeiner Mechanismus, dessen Auswirkungen nicht notwendigerweise als Gewalt, d. h. als gewaltsame Asymmetrisierung von Interaktionen aufzufassen sind. Allerdings zeigt Bourdieu auch, dass die in der Struktur des Systems entstehenden Zwänge in ihrer leiblich-habituellen Auswirkung auch ohne Anwendung von physischer Gewalt, sondern vielmehr durch die schiere materiale Präsenz von Dingen und Praktiken ihres Gebrauchs,

einerseits Handlungsoptionen steigern, andererseits jedoch reduzieren können. Damit wirken sie asymmetrisierend, indem sie soziale Ungleichheit schaffen und reproduzieren. Die Folgen dieser Asymmetrisierung können die gleichen sein, die wir bereits im Falle der physischen Gewalt kennengelernt haben. Die mangelnde Reziprozität der Perspektiven infolge unterschiedlich habitualisierter Weltbezüge kann zur Entsubjektivierung und Instrumentalisierung derjenigen führen, deren Handlungsoptionen systematisch beschnitten werden. Damit kann das Verhältnis von Herrschaft und Knechtschaft auf Dauer gestellt werden. Andererseits kann die Einschränkung der Handlungsräume bei den Betroffenen in einen generalisierten Gewaltverdacht gegenüber der Umwelt und somit in jene Inversion der Sinnstruktur von Lebensräumen einmünden, die wir bei den Opfern physischer Gewalt sahen und die etwa für das Erleben sozialer Räume in totalitären Staaten typisch sind. Die Erzeugung eines Habitus im Prozessieren kultureller, sozialer und ökonomischer Marktzusammenhänge hält also Momente asemiotisch kommunizierter struktureller Gewalt in der Gesellschaft präsent, die offensichtlich auch in Bourdieus Sicht für die Reproduktion von Gesellschaften wesentlich sind.

Wir sehen also, dass Gesellschaften Gewalt als asemiotische Kommunikation zum Aufbau ihrer sinnhaften und materialen Ordnung heranziehen, ja heranziehen müssen, da diese offensichtlich den leiblich basierten Sinnaufbau menschlicher Lebenswelten mitprägt. Für das Verständnis der eingangs dargestellten Paradoxie, durch die das Verhältnis von Gesellschaft und Gewalt gekennzeichnet ist, scheint es also wenig sinnvoll zu sein, lediglich physische Gewalt zu betrachten, und ihre strukturellen Formen zu ignorieren, mit dem Argument, dann wären ja Gesellschaften und Gewalt identisch und daher entweder die Begriffe nicht trennscharf oder die Gewalt aus der Gesellschaft nicht zu entfernen. In der Tat sieht die politologische sowie die soziologische Perspektive in der Neuzeit spätestens seit Hobbes den Zweck sozialer Ordnung darin, unkontrollierte, spontane physische Gewalt aus der gesellschaftlichen Interaktion zu verbannen. Häufig wird jedoch übersehen, dass dies nur vermittels struktureller Gewalt möglich ist, die von Institutionen ausgeht, die für soziale Ordnung stehen. Das Ausgeschlossene – so könnte man in Foucaultscher Manier formulieren – bestimmt das Ausschließende und wirkt so darin fort. Die Präsenz der Gewalt in der Sinnstruktur von Gesellschaften und somit in ihrer interaktiven und kommunikativen Praxis ist also für diese konstituierend. Man könnte nun argumentieren, dass die kontinuierlich ordnende Wirkung von Gewalt nur dann möglich ist, wenn ihre Präsenz

lediglich symbolisch am Sinnhorizont der Akteure markiert wird – etwa in den vielfältigen Repräsentationen des staatlichen Gewaltmonopols –, und nicht ständig in physischen Gewaltakten exekutiert werden muss. Denn gerade dadurch würde jene Inversion in der Sinnstruktur der sozialen Räume eintreten, durch die die angestrebte schützende Ordnung in eine permanente Gefährdung verkehrt werden würde. Wir haben allerdings am Beispiel der Habituskonstitution gesehen, dass es auch die asemiotischen Formen der Kommunikation von Leib und Ding sind, die die Umsetzung der strukturellen Gewalt in eine Sinnstruktur sozialer Ordnung ermöglichen. Diese sind keineswegs nur symbolisch, sondern leiblich-physisch präsent.

Der Zusammenhang von Sinn und Gewalt ist tief in die Konstitutionsprozesse sozialer Realität eingelassen, indem er bereits in den leiblichen Sinnleistungen anwesend ist, die unseren Weltzugang und unser Weltverständnis prägen. Er stellt primär eine Form leibfundierter Intersubjektivität dar, die sich in Prozessen asemiotischer Kommunikation verwirklicht. In diesen Prozessen werden die material präsenten Handlungsräume der Interakteure in asymmetrische Sinnwelten eingeteilt, durch deren Semiotisierung dann auch asymmetrische soziale Ordnungen stabilisiert werden können. In diesem Sinne bildet der Zusammenhang von Sinn und Gewalt ein in der Struktur der Lebenswelt ständig präsentes Potenzial, das die Annahme der Reziprozität der Perspektiven von Akteuren ständig zu untergraben droht und so die kontinuierlich anwesende „dunkle Seite" der Lebenswelt darstellt. Im Anschluss an Max Weber (1972: 314 ff.) könnte man nun formulieren: So wie sich die handlungsorientierenden Sinnstrukturen von Gesellschaften danach unterscheiden lassen, wie sie in ihren religiösen Selbstbeschreibungen das Theodizee-Problem lösen, so ließen sich Gesellschaften danach untersuchen, wie sie mit dem aufgezeigten Zusammenhang von Sinn und Gewalt in seinen sozialen Auswirkungen umgehen. Die phänomenologische Analyse dieses Zusammenhangs kann hier der Sozialwissenschaft nach wie vor den Weg weisen.

Literaturnachweise

BAECKER, DIRK (1996): „Gewalt im System", in: *Soziale Welt* 47/1, 92-109.

BOURDIEU, PIERRE (1978): *Entwurf einer Theorie der Praxis auf der Grundlage der kabylischen Gesellschaft*, übers. a. d. Französ. v. C. Pialoux u. B. Schwibs, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Durkheim, Emile (1976): *Die Regeln der soziologischen Methode*, übers. a. d. Französ. v. R. König, Darmstadt: Luchterhand.

Galtung, Johan (1975): *Strukturelle Gewalt: Beiträge zur Friedens- und Konfliktforschung*, Reinbek: Rowohlt.

Luhmann, Niklas (1997): *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. 2 Bde., Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Merleau-Ponty, Maurice (1966): *Phänomenologie der Wahrnehmung*, übers. a. d. Französ. v. G. Böhm, Berlin: de Gruyter.

Peirce, Charles S. (1986): *Semiotische Schriften*, hg. u. übers. a. d. Engl. v. C. Kloesl u. H. Pape, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Popitz, Heinrich (1992): *Phänomene der Macht*, Tübingen: Mohr.

Saussure, Ferdinand de (1967): *Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft*, übers. a. d. Französ. v. H. Lommel, Berlin: de Gruyter.

Scarry, Elaine (1985): *Der Körper im Schmerz*, übers. a. d. Engl. v. M. Bischoff, Frankfurt a. M.: Fischer.

Schmitz, Hermann (1989): *Leib und Gefühl*, Paderborn: Jungfermann.

Schütz, Alfred (2003): „Symbol, Wirklichkeit und Gesellschaft", in: ders., *Theorie der Lebenswelt 2* (*Alfred Schütz Werkausgabe*, Bd. V/2), Konstanz: UVK, 117-220.

– (2004): *Der sinnhafte Aufbau der Sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie* (*Alfred Schütz Werkausgabe*, Bd. II), Konstanz: UVK.

Sofsky, Wolfgang (1996): *Traktat über die Gewalt*, Frankfurt a. M.: Fischer.

Srubar, Ilja (2012): „Formen asemiotischer Kommunikation", in: J. Renn / G. Sebald / J. Weyand (Hg.), *Lebenswelt und Lebensform*, Weilerswist: Velbrück, 206-228.

Staudigl, Michael (2005): „Gewalt als Thema und Problembestand in der Phänomenologie", in: H. Maye / H. R. Sepp (Hg.), *Phänomenologie und Gewalt*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 263-274.

– (2007): „Towards a Phenomenological Theory of Violence: Reflections Following Merleau-Ponty and Schutz", in: *Human Studies* 30, 233-253.

Weber, Max (1972): *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen: Mohr.

Martin Endress

Grundlagenprobleme einer Soziologie der Gewalt. Zur vermeintlichen Alternative zwischen körperlicher und struktureller Gewalt[1]

„Einmal… war draußen ein Lastwagen vorgefahren
mit einer Fracht von Kindern
Ich sah es durch das Fenster der Schreibstube
Ein kleiner Junge sprang herunter
er hielt einen Apfel in der Hand
Da kam Boger aus der Tür
Das Kind stand da mit dem Apfel
Boger ist zu dem Kind gegangen
und hat es bei den Füßen gepackt
und mit dem Kopf an die Baracke geschmettert
Dann hat er den Apfel aufgehoben
und mich geholt und gesagt
Wischen Sie das da ab an der Wand
Und als ich später bei einem Verhör dabei war
sah ich
wie er den Apfel aß.“[2]

Einführung

Die „Natur der Gewalt“ sei ein „Problem für die Soziologie“, so schrieb es Jan Philipp Reemtsma der Disziplin jüngst ins Stammbuch (2008b). Und diese Einschätzung korrespondiert zumindest teilweise der disziplinären Selbstbeschreibung. So notiert Andrea Maurer im Rahmen ihrer Herrschaftssoziologie: „Soziologisch relevante Zugänge [zu den sehr vielschichtigen und vielfältigen Phänomenen, die wir mit Gewalt bezeichnen,] liegen nicht auf der Hand und müssen erschlossen werden“ (2004: 16). Nun ließe sich zügig dagegenhalten, dass es der Disziplin eben auch nicht um die „Natur“, sondern um die „Soziologie der Gewalt“ ginge, aber das hätte doch eher rhetorischen Charakter und

1 Andrea Pabst und André Bank sei herzlich für ihre Kommentare zu früheren Fassungen dieser Überlegungen gedankt.

2 So ‚Zeugin 5‘ in Peter Weiss‘ 1965 erschienenem Stück *Die Ermittlung* (Stücke I.312 f.), in dem er den Frankfurter Auschwitz-Prozess verarbeitet, den Weiss regelmäßig im Gerichtssaal verfolgt hatte.

hieße, die gestellte Frage allzu selbstgefällig zu übergehen. Dies zumal, als etwa auch die jüngsten Einführungen in die Politische Soziologie (Böhnisch 2006; Kißler 2007; Rattinger 2009) gänzlich ohne Bezug auf Phänomene und den Begriff von Gewalt auskommen. Nehmen wir die gestellte Frage also ernst: Worum geht es?[3]

Der Begriff der Gewalt ist zunächst strukturell doppelt ambivalent – in analytischer wie in normativer Hinsicht: Er bezieht sich ebenso auf Zerstörung und Herstellung sozialer Ordnungen (z. B. im Falle der Niederschlagung von Diktaturen oder der Tötung von Despoten: positiv konnotiert) wie auf die Gefährdung oder Vernichtung von Leben und andererseits auf dessen Rettung (z. B. die Befreiung von Geiseln: positiv konnotiert). Aber auch ein und derselbe Akt, den man als Gewaltakt deutet, ist als ambivalent zu betrachten: Beispiele könnten hier sein der Atombombenabwurf auf Hiroshima, Polizeieinsätze gegen Demonstranten, der Einsatz von Kindersoldaten etc. Im Hintergrund derartiger Ambivalenzen steht unter anderem – darauf hat sich manch' ältere Studie konzentriert – die Spannung zwischen den rechtlich-politischen Polen Legitimität und Illegitimität (siehe Tab. 1).

Tab. 1: Typologische Unterscheidung

Macht	legitim	Herrschaft [institutionell]
	legitim/illegitim	Gewalt oder Zwang[4] (d. h. strukturell ambivalent) [institutionell oder *ad hoc*]
	illegitim	Aggression, Grausamkeit[5]

3 Das analytische Profil Politischer Soziologie ist in weiten Bereichen von unbestimmten Begriffen geprägt: Herrschaft, Macht, Autorität, Gewalt, Zwang, Aggression, Konflikt etc. (vgl. bspw. Bahrdt 1984; Beerling 1974; Popitz 1992; Gostmann / Merz-Benz 2007). Bezogen auf diese Situation ist es m. E. Aufgabe einer komplexen Politischen Soziologie, die disziplinär weitgehend vollzogene Ausdifferenzierung in Machtanalytik, Herrschaftssoziologie, Konfliktsoziologie und der Soziologien des Krieges wie der Gewalt erneut zusammenführen.

4 Danach gilt: Gewalt ist eine Art von Zwang, aber nicht jeder Zwang ist Gewalt. Der Hinweis von Schroer (2000: 448 f.) auf den ‚Zwang' auf politische, rechtliche und soziale Teilhabe, der den Inklusionsangeboten immanent ist, verdeutlicht m. E. just die Differenz von Gewalt und Zwang, die Schroer selbst dann nicht vornimmt. Insofern scheint mir auch die von Maurer vollzogene Gleichsetzung von Gewalt und Zwang problematisch, wenn sie argumentiert: „Gewalt beruht […] auf der glaubhaft

Nun hat Luhmann auf die historische Genese dieser binären Schematisierung hingewiesen (1974) und zu Recht eine Empfindsamkeit der Soziologie gegen derartige „gesellschaftliche Vorstrukturierungen des Denkens" eingefordert (ebd.: 228). Ich verstehe dies hier nicht als systematischen Einwand, sondern vielmehr im Sinne einer kontinuierlichen Erinnerung an das Wachhalten reflexiver Distanz auf Seiten der Soziologie, das heißt als Hinweis auf die im Zuge der Genese moderner Gesellschaften etablierte Einsicht, Vernunft als „etwas erst Herzustellendes" zu verstehen (Luhmann 1974: 236). Als Erinnerung also an die Historizität, Konstruktivität wie Relationalität des Sozialen. Ich komme darauf zurück.

Es bietet sich damit in Form eines historischen Einsatzpunktes für die nachfolgenden Überlegungen an, „Macht" im Sinne einer Asymmetrie von Handlungschancen analytisch als Oberbegriff zu verwenden, und eine von den Betroffenen als legitim begriffene Variante („Herrschaft") von einer als illegitim verstandenen Variante („Gewalt") abzugrenzen.

Nun ist Gewalt ein historisch wie aktuell äußerst vielgestaltiges Phänomen (vgl. u. a. die Hinweise bei Maurer 2004: 15-19). In einer ersten, noch ohne systematischen Anspruch vorzunehmenden Übersicht lassen sich folgende Aspekte des Phänomens Gewalt anführen:[6]

– Individuell: Mord, Kindesmisshandlung, sexuelle Übergriffe, Amokläufe (z. B. Winnenden), Folter, Vernachlässigung von Kindern,[7] Verwahrlosung, Gefangenschaften (Beispiel Amstetten)

zu machenden Verfügung beziehungsweise Anwendung physischer, psychischer oder sozialer Zwangsmittel" (2004: 15).

5 Alle Aggression und jede Grausamkeit ist Gewalt, aber nicht jede Gewaltandrohung oder -ausübung ist sogleich eine Aggression oder Grausamkeit. Vgl. dazu Simmel (1907) im Zusammenhang seiner Analyse des Pessimismus sowie neuerdings Wieviorka (2006: 148 ff.). Auch gilt: Gewalt ist eine Art von Konflikt, aber nicht jede(r) Konflikt(austragung) ist umgekehrt Gewalt.

6 Vgl. auch Imbusch (2002: 45-47) sowie Trothas (2003: 727) Unterscheidung von „fünf Typen von Ordnungsformen der Gewalt": die Ordnung der vervielfältigten Gewalt (Lateinamerika), die Ordnung der gewalttätigen Verhandlung (Papua-Neuguinea), die wohlfahrtsstaatliche Ordnung (westlicher Staat im 20. Jahrhundert), die präventive Sicherheitsordnung (aktuelle Entwicklung westlicher Staaten) und die neo-despotische Ordnung (Schwarzafrika).

7 Vernachlässigung steht wohl stets in der Spannung zwischen unterlassener Hilfeleistung und Totschlag bzw. Mord.

- Kollektiv: Massaker (z. B. in Ex-Jugoslawien), Aufstände, (Staats-)Terror, Pogrome, Massenproteste, (Jugend-)Krawalle (bspw. in den Pariser Banlieus), Warlords (insbesondere in akephalen Gesellschaften), Kriegseinsätze (Atombombe), Ausprägungen des Gewaltmonopols.

Bereits diese ebenso vorläufige wie unvollständige Übersicht verdeutlicht, dass es sich offenkundig um ein ausgesprochen schwieriges Terrain für die Soziologie handelt – vermutlich auch, weil die aktuellen Anlässe, sich mit Gewalt zu beschäftigen, so vielfältig sind.[8] Warum also sollte die Soziologie diese Phänomene überhaupt unter dem Begriff „Gewalt" zusammenfassen? Braucht die Politische Soziologie einen eigenen Begriff der Gewalt?[9] Ich denke ja – sowohl aktuelle empirische Anlässe bzw. Konstellationen als auch theoretisch-konzeptionelle Überlegungen sprechen dafür. Beide Aspekte möchte ich im Folgenden erläutern. Dabei folge ich zunächst der von Trutz von Trotha in der Einführung des von ihm herausgegebenen Sonderbandes *Soziologie der Gewalt* der *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* erhobenen Forderung: „Eine genuine Soziologie der Gewalt muss […] beginnen […] mit einer Phänomenologie der Gewalt" (1997: 19 f.; vgl. auch Staudigl 2005; 2007). Eine entsprechende Sondierung kann am Artikulationshorizont der Alltagssprache ansetzen.

Es entspricht unserem alltäglichen Sprachgefühl im Deutschen, die Schädigung eines Menschen an Leib und Leben als Gewalt bzw. als Gewalttätigkeit zu beschreiben (im Ausgang von einer personalen Unversehrtheit in körperlicher, seelischer und geistiger Hinsicht). Ebenso jedoch entspricht es unserem alltäglichen Sprachgefühl, von Naturgewalten, von Staatsgewalt (Gewaltmonopol), von Verfügungsgewalten (Gewaltenteilung) oder kritisch von Gewaltherrschaft zu sprechen – und mit diesen Begriffen beziehen wir uns weder nur auf von einer einzelnen Person ausgeübte Gewalt noch ausschließlich auf ‚Schädigungen', die Menschen zugefügt werden. Denn diese Begriffe können sowohl auf nicht-menschliche ‚Aktanden' als auch auf kooperative Akteure wie auf Sachschäden verweisen. Gerade die Komposita mit ihrer Anbindung an

8 Vgl. in diesem Zusammenhang auch die beiden im Zuge der Gedenktage der Opfer der RAF im Jahr 2008 erschienenen bemerkenswerten Publikationen von Betroffenen: Emcke (2008) sowie Buback (2008).

9 Vgl. in diesem Zusammenhang nicht zuletzt die Spannung zwischen der Verharmlosung und positiven Akzentuierung von Gewalt bei Marcuse (in unkritischer Aufnahme von Fanon) in den späten 1960er Jahren auf der einen, und die Verdammung und negative Überhöhung von Gewalt im Traktat von Sofsky (1996) auf der anderen Seite.

den und damit eben auch für den Gewaltbegriff deuten einen weiteren Verständnishorizont an: Gewalt bezieht sich offenkundig ebenso auf strukturelle Dimensionen wie sie bspw. in Bezug auf komplexe Rahmenbedingungen sozialen Handelns und Lebens thematisch werden kann.

Gleichwohl kommt diesem Rekurs auf unsere Alltagssprache höchstens ein Indiziencharakter zu, will man nicht vorschnell einem schlichten Sprachpositivismus verfallen.[10] Denn nicht zuletzt weisen auch die verschiedenen Sprachen hier sehr unterschiedliche begriffliche Profile auf: Man denke nur an die Unterscheidung von *force* (Kraft, Stärke), *power* (Macht), *violence* (Gewalt) und *coercion* (Zwang, Unterdrückung) im Englischen. Zu verzeichnen ist also begriffliche Diffusität jenseits der klassisch-politischen Unterscheidung von *vis / violentia* (persönliche Gewalt, Gewalttätigkeit) und *potentia / potestas* (staatliche Gewalt, Staatsgewalt). Das eröffnet einen weiteren Einsatzpunkt für die Politische Soziologie. Denn die Bedeutung und der Ort eines Gewaltbegriffs im Rahmen und für eine Politische Soziologie bzw. Soziologie des Politischen (Macht – Herrschaft – Gewalt – Aggression) scheinen insbesondere durch zwei doppelte Frontstellungen bestimmbar, die zugleich einen Reflexionshorizont im Spannungsfeld von Politischer Soziologie und Allgemeiner Soziologie markieren: auf der einen Seite zwei Pole in der Diskussion des Verhältnisses von Gewalt und Moderne, auf der anderen Seite zwei Pole in der Diskussion des Verhältnisses von Gewalt und Staat.

Hinsichtlich des Verhältnisses von Gewalt und Moderne dominierte in der Soziologie lange die Annahme von Norbert Elias, dass wir es im Zuge des Zivilisationsprozesses mit einem evidenten Rückgang von Gewalt zu tun hätten. Dagegen steht inzwischen nicht nur die zunehmende Ästhetisierung von Gewalt in Produkten der Film- und Videospielindustrie, sondern auch die Opposition von Autoren wie Zygmunt Bauman (1996) oder Nedelmann (1997), die Gewalt als ein der Moderne inhärentes Phänomen verstehen. Diesbezüglich allerdings scheint die Einschätzung von Trotha (2004: 212, Anm. 2) bedenkenswert, dass der Hinweis auf die sogenannte „Ambivalenz der Moderne“ insofern analytisch „wenig hilfreich“ sei, als die Soziologie im Kern systematisch von der strukturellen Ambivalenz der von ihr in den Blick genommenen Phänomene und damit eben auch Begriffe wie desjenigen der Gewalt auszugehen habe. Sie kann diese weder einseitig bzw. einlinig (etwa im Sinne Baumans) modernitätskritisch noch (etwa im

10 Zumal der Hinweis von Neidhardt (1986: 122) unverändert Gültigkeit für sich beanspruchen kann: „Empirisch lässt sich feststellen, dass in der Sprachpraxis der Bevölkerung alle möglichen Kombinationen vorkommen und dass es insofern [auf der Ebene des alltäglichen Sprachgebrauchs] keinen eindeutigen Begriff von Gewalt gibt.“

Kontext der klassischen Modernisierungstheorie) modernitätsoptimistisch zuschneiden.

Mit Blick auf das Verhältnis zum Staat wurde die soziologische Diskussion von Max Weber bestimmt, der seine Herrschaftssoziologie mit der Feststellung beginnt, Herrschaft sei als ein zentrales Strukturmoment sozialer Wirklichkeit anzusehen (Weber 1920/21: 541). Herrschaft wird von ihm als institutionelle Gewalt, d. h. als Institutionalisierung eines mit Legitimität ausgestatteten Gewaltmonopols verstanden. Im Gegensatz dazu steht die These Foucaults von der „Staatsphobie" des Diskurses, die ihn analytisch auf das Konzept der „Macht" setzen lässt – wogegen sich wiederum der klassisch soziologische Hinweis Webers „Macht ist soziologisch amorph" (Weber 1920/21: 28) ins Feld führen ließe, wie er es in § 16 der *Soziologischen Grundbegriffe* apodiktisch festhält.[11] Der folgende Versuch, hier gewissermaßen zwischen Skylla und Charybdis hindurchzuschiffen, wird im Kern eine veränderte Lektüreperspektive beinhalten: Webers Diktum, dass Macht soziologisch amorph sei, soll dem hier entwickelten Vorschlag zufolge nicht so sehr, wie dies üblich ist, als Exklusionsregel gelesen werden, sondern eher als Anzeige einer konzeptionellen Aufgabe! Dieser Aufgabe widmen sich die folgenden Überlegungen.

1. Zur Kritik am Begriff struktureller Gewalt – eine Antikritik

Die aktuelle Diskussion der Soziologie ist durch eine nahezu fraglose Dominanz des Begriffes ‚körperliche Gewalt' gekennzeichnet. Es scheint (bspw. bei Neidhardt, Nunner-Winkler, Trotha etc.) ein Konsens darüber zu bestehen, dass Gewalt ausnahmslos als körperlich-physische Gewalt aufzufassen ist. Gleichwohl bleibt im Rahmen entsprechender Bestimmungen zumeist unklar, ob unter dem Begriff ‚körperliche Gewalt' (a) körperlich direkt vollzogene Gewalt (z. B. Schlagen oder Töten) zu verstehen ist oder aber – in einem durchaus weiteren Sinn – (b) die körperlichen Folgen von Gewalt, oder möglicherweise auch (c) beides. An dieser Unbestimmtheit lässt sich zum Zweck begrifflicher Klärung ansetzen. Denn unabhängig von einem auf die Akteurebene zugeschnittenen bzw. mit Blick auf diese differenzierten Gewaltbegriff (individuell, kollektiv) kennt die Soziologie bzw. kennen

11 Vgl. zum Gewaltbegriff bei Weber: Tyrell (1980).

die Sozialwissenschaften einen weiteren Begriff: den der strukturellen Gewalt.

Die Diskussion um diesen in den 1970er Jahren von Johan Galtung eingeführten Begriff der „strukturellen Gewalt" scheint in der Soziologie im Wesentlichen abgeschlossen zu sein. Das zumindest ist die Einschätzung, die sich nach Konsultation der jüngeren, das gewaltsoziologische Forschungsterrain sondierenden Beiträge aufdrängt.[12] Sie votieren – immer wieder auch im Anschluss an Popitz (1992: 48) – für eine Fokussierung des soziologischen Gewaltbegriffs auf den Aspekt der körperlichen bzw. physischen Gewalt (bspw. von Trotha 1997: 14, 21, 26 f., 31; Nunner-Winkler 2004: 21, 28). Der Diskussionsstand trägt so letztlich nicht nur auf den ersten Blick aporetische Züge. *Auf der einen Seite* stehen mit Galtung (sowie im Kern auch mit Bauman und seinem Begriff ‚kultureller Gewalt', der sich als unmittelbare Verlängerung von Galtungs Begriff struktureller Gewalt versteht, und den er im Zuge der 1990er Jahre dann selbst in Reaktion auf die Kritik an der Exposition des Begriffs der strukturellen Gewalt eingeführt hatte) und auch Schroer (2000) oder tendenziell Renn (2004) Autoren, die ein erweitertes Begriffsverständnis im Sinne struktureller Gewalt favorisieren. *Auf der anderen Seite* plädiert mit Neidhardt, von Trotha und Nunner-Winkler – um hier nur auf einige in der Diskussion vielfach angeführte Autoren zu verweisen – eine aktuell dominante Fraktion für einen im strikten Sinne auf das Phänomen körperlicher Gewalt zu begrenzenden Begriff. Einen Ausweg aus dieser geradezu als schismatisch wahrgenommenen Diskussionslage kann nur ein erneuter Blick auf die phänomenalen Konturen der beiden Gewaltbegriffe bieten.[13]

---

12 Vgl. dazu u. a. die Beiträge von Sofsky (1996); Trotha (1997); Tyrell (1999); von Trotha (2004); Nunner-Winkler (2004) und – mit Abstrichen – Imbusch (2002) sowie Staudigl (2013).

13 Dies muss auf anderem Wege erfolgen als bei Sofsky (1996), dessen Argumentation auf drei Thesen basiert: 1) „Es ist die Erfahrung der Gewalt, welche die Menschen vereinigt" (ebd.: 10); 2) die Annahme, „im Leiden liegt der Ursprung der Gesellschaft" (ebd.: 11), sowie 3) „Anerkennung beruht zuletzt auf Abschreckung" (ebd.: 14), die seines Erachtens konsequent aus seiner leitenden Auffassung folgen: „Gewalt ist der Kultur inhärent" (ebd.: 217; vgl. 219, 226). Das dürfte ein Kurzschluss sein, denn so sehr man der letzten These zustimmen kann, so folgen die drei Annahmen doch lediglich aus ihrer Totalisierung bzw. einer Gleichsetzung von Gewalt und Kultur. Dies jedoch implizierte eine Auflösung der begrifflichen Differenz zwischen Gewalt und Kultur und wäre somit gerade nicht im Sinne Sofskys. Ein entsprechender Zuschnitt des Arguments dürfte diejenigen Vorbehalte gegen Galtungs Begriff der strukturellen Gewalt erneut mobilisieren, die meinten, dass Galtungs Ansatz schlicht Gewalt mit Gesellschaft gleichsetze. Wobei eine Auflösung dieser Problematik nicht durch ein vollständiges Ausblen-

Einen Zugang dazu eröffnet zunächst der Blick auf die spezifische historische Situation, der sich diese in der aktuellen Diskussionslage dominante Favorisierung eines engen Gewaltbegriffs verdankt. Denn für ihre Absage an den Begriff struktureller Gewalt berufen sich die entsprechenden Beiträge immer wieder auf Überlegungen von Friedhelm Neidhardt. Dieser hatte im Jahr 1986 im Kern zwei Kritikpunkte am Begriff der strukturellen Gewalt formuliert, die seither geradezu als kanonisch gelten: Danach spreche gegen Galtungs Begriffsvorschlag sowohl a) dessen Normativität als auch b) dessen Diffusität. Letztlich bringe, so Neidhardt (1986: 129), die sich im strukturellen Gewaltbegriff dokumentierende „Erweiterung" lediglich „einen kaum noch überschaubaren Geländegewinn", da solchermaßen „der Gewaltbegriff schließlich zuständig [sei] für alles, was ‚einem Menschen Schaden zufügt'". Insofern erlaube, so Neidhardt weiter, „der Galtungsche Begriff keine kontrollierte Rede" von Gewalt mehr (ebd.: 130).[14] Bisweilen dient sogar die begründungsfreie Behauptung, der Begriff strukturelle Gewalt sei lediglich eine „zusätzliche" Beschreibungsvariante als Grund für seine prinzipielle Verabschiedung (so Bonacker 2002: 33, Anm. 3). Minimiert sich also, wie Neidhardt argumentiert, für den Begriff der Gewalt im Zuge seiner Anwendung auf nahezu jede Form von Ausgrenzung oder Marginalisierung dessen analytisches Potenzial grundlegend?

Diesen Schluss zumindest ziehen diejenigen Autoren, die für eine strikte Begrenzung auf einen Begriff körperlicher Gewalt für die Soziologie plädieren (wie Sofsky, Neidhardt, von Trotha, Nunner-Winkler), und die für den Begriff struktureller Gewalt – wie bspw. von Trotha (1997: 13) – davon ausgehen, dass er „die Gewaltanalyse in eine Sackgasse geführt" habe. „Der Begriff", so nochmals Neidhardt (1986: 130), „verschleißt im Dauereinsatz das Tabu, das er symbolisiert. Gewalt wird harmloser, wenn alles mögliche [sic!] Gewalt ist." Diese Schlussfolgerung scheint vor der Hand plausibel, einer näheren Prüfung hält sie m. E. jedoch nicht stand. Denn die exakt umgekehrte Schlussfolgerung kann gleichermaßen Plausibilität für sich beanspruchen. So könnten es gerade die hohe normative Akzeptanz des Wertes der Gewaltlosigkeit sein bzw. die umfassende Delegitimierung von Gewalttätigkeiten bzw. Gewaltausübungen im Kontext sich selbst als

---

den gesellschaftsstruktureller Gegebenheiten bewältigt werden kann (so m. E. zutreffend Schroer [2000: 441] mit Blick auf Sofsky).

14 Die entsprechende Kritik, so ließe sich Neidhardt deuten, wäre danach auch auf den von Bauman (1996) – letztlich im Anschluss an Galtungs eigene Erweiterung – aufgegriffenen Begriff der „kulturellen Gewalt" zu übertragen.

modern beschreibender Gesellschaften, die einem über die engere Bedeutung körperlicher Gewalt hinausgreifenden Gewaltbegriff Resonanz und analytisches Potenzial zu verleihen geeignet erscheinen.[15] Das heißt, je höher der Institutionalisierungs- wie Legitimationsgrad der über einen Gewaltbegriff stigmatisierten Verletzungshandlung ist, um so eher kann man von einer gesellschaftlichen Sensibilisierung sprechen, das heißt nicht von „Verschleiß", sondern vielmehr umgekehrt von Relevanzkonturierung.

Diese Kritik Neidhardts nötigt zu einer Anti-Kritik.[16] Sie bezieht sich auf vier Punkte: (a) auf den Entstehungskontext von Neidhardts Kritik, (b) auf den Aspekt der inhärenten Normativität, (c) auf den Aspekt der Entgrenzung bzw. der Diffusität sowie schließlich (d) auf die Historizität des Begriffs.

Ad (a): Zu den Entstehungshintergründen von Neidhardts Kritik lässt sich sagen, dass sie zunächst von den Erfahrungen des sogenannten „Deutschen Herbstes" geprägt ist, also von der republikweit geführten RAF-Diskussion. Sein Beitrag richtet sensibel den Blick auf mögliche Politisierungs- wie Mobilisierungsimplikationen des Begriffs, die im Falle des Konzepts der ‚strukturellen Gewalt' auf der Hand liegen. Entsprechend beleuchtet Neidhardt (1986: 117) den Umstand, dass „die Radikalisierung des Protestes [seit Mitte der 1970er Jahre] mit der Aufblähung [sic!] des Begriffs [der Gewalt] flankiert und gerechtfertigt werden" konnte. Selbst wenn man diese sozio-historische Kontextuierung dahingestellt sein lässt, bleibt zu erwägen, ob sich die Kritik am Begriff struktureller Gewalt und einer daraus als notwendig abgeleiteten ‚reduktionistischen' bzw. engen Begriffsbestimmung nicht zu schnell von alltäglichen Plausibilitäten leiten lässt. Das scheint mir weitere Aspekte einer Antikritik von Neidhardts Kritik nahezulegen.

Ad (b): Die Konzentration muss deshalb dem ersten der angeführten Kritikpunkte, dem Verweis auf die Normativität des Begriffs struk-

15 Das wäre dann gewissermaßen auch eine Relativierung der Kritik Luhmanns an der historisch bedingten Schematisierung legitime / illegitime Gewalt, die zu einer Einschränkung des Denkens führe. Denn die prinzipielle Historizität eines jeden Gewaltbegriffs motiviert m. E. eher dazu, nach den legitimierungsanalytischen Implikationen eines gesellschaftlich konsentierten bzw. erfolgreich durchgesetzten Gewaltbegriffs zu fragen.

16 Das Anliegen einer Rehabilitierung des Begriffs struktureller Gewalt teilt der vorliegende Beitrag mit der Wortmeldung von Schroer (2000), auch wenn dabei analytisch unterschiedliche Wege beschritten werden. Vgl. in diesem Zusammenhang Schroers Hinweis (2000: 440) auf die das konzeptionelle Anliegen Galtungs stützenden bzw. flankierenden Analysen und Begriffsbildungen bei Foucault (Wandel der Strafprozeduren), Lyotard (nicht-schlichtbarer Streit), Bourdieu (Dimension symbolischer Gewalt) und Bauman (Moderne als dichotomische Ordnung).

turelle Gewalt, gelten. Offenkundig scheint zu sein, dass die Anwendung des Begriffs der Gewalt notwendig (und zwar auch noch in dessen reduktionistischer Fassung) normative Bezugspunkte der Reflexion impliziert – oder vielleicht präziser: seine Anwendung lebt offenkundig von den negativen Konnotationen, die er transportiert.[17] Eine analytisch neutrale Verwendung des Gewaltbegriffs ist meines Wissens nicht bekannt – seine Anwendung verweist durchgängig auf Schädigungen. Auf Schädigungen, deren Analyse (als Zugriff zweiter Ordnung) dann natürlich soziologisch ‚neutral', also deskriptiv-analytisch durchgeführt werden kann. Doch für einen Zugriff erster Ordnung scheint klar: Ein Rekurs auf einen wie auch immer bestimmten Gewaltbegriff transportiert aufgrund der sprachgeschichtlichen Entwicklung (verwiesen sei auf die Leitideen der europäischen Moderne) schon rein begrifflich immer eine Negativität. Wir können also in der Gegenwart nicht mehr normativ neutral über „Gewalt" reden.

Diese Logik drückt sich markant nicht zuletzt in Nunner-Winklers Argumentation aus. Zwar begründet sie ihre Absage an einen resp. den Begriff struktureller Gewalt mit Hinweis auf dessen implizite Normativität und deren Radikalisierung (Nunner-Winkler 2004: 25 f.) und behauptet, mit einem Verständnis von Gewalt „als zielgerichtete physische Schädigung von Menschen durch Menschen" werde auf jede normative Konnotation verzichtet (ebd.: 26 f.). Aber offensichtlich wird mit einer entsprechenden Begriffsbestimmung und dem sie flankierenden Anspruch, damit „der zentralen Wertidee körperlicher Unversehrtheit Rechnung" zu tragen (ebd.: 31 f.), ganz selbstverständlich ein normativ gesättigtes Begriffsverständnis beansprucht. Um das zu belegen, bedarf es lediglich eines Hinweises auf das historische Gewordensein dieses in der Gegenwart nahezu selbstverständlich durchgesetzten Bedeutungskerns von ‚Gewalt'.

Im Übrigen macht die Begriffsbestimmung von Nunner-Winkler noch auf ein weiteres Problem aufmerksam. Die Autorin bindet den Gewaltbegriff an die Intendiertheit der Tat: Gewalt wird „als absichtsvolle physische Schädigung" begriffen (2004: 26 f.; vgl. in diesem Sinne auch Tyrell 1999). Gegen dieses verengte Begriffsverständnis im Sinne einer Ausschließlichkeit muss man darauf hinweisen, dass „einerseits [(Täterperspektive)] […] die intendierte Ausübung von Gewalt *nicht* notwendig auch als Gewalt erfahren wird […] und […] anderer-

17 In diesem Sinne verstehe ich auch den Hinweis von Waldenfels (2000: 9): „Gewalt denken heißt, gegen sie andenken." Vgl. aber auch Neidhardt (1986: 140): „Einen Vorgang Gewalt zu nennen, heißt eine Anklage formulieren und die Schuldfrage moralisieren."

seits [(Opferperspektive)] […] die Erfahrung einer Widerfahrnis als ‚Gewalt' *keineswegs* notwendig voraussetzt, dass Gewalt intendierter-maßen ausgeübt wird bzw. wurde" (so Hitzler 1999: 12 sowie 2003: 122, 129; Hervorh. im Orig.). Eine umstandslose Engführung von Gewalt als intentionaler Vollzug dürfte daher auf Abwege führen (vgl. dazu auch Endreß 2010). Weder der Hinweis auf Normativität noch der auf Intentionalität können daher wohl eine Absage an den Begriff der strukturellen Gewalt rechtfertigen.

Ad (c): Bleibt das zweite von Neidhardt angeführte Argument, das Diffusitäts- bzw. Entgrenzungsargument: Ist, so die Kritik, in der Konsequenz eines Begriffs struktureller Gewalt dann letztlich „alles mögliche" Gewalt? Neidhardt sieht dies so, wenn er Galtung zitierend darauf hinweist, dass der Gewaltbegriff solchermaßen „schließlich zuständig für alles [wäre], was ‚einem Menschen Schaden zufügt'" (1986: 129). Nun hatte Galtung tatsächlich einen Zuschnitt des Gewaltbegriffs im Sinn, der auf die Schädigung menschlicher Lebensverhältnisse und Entfaltungschancen auch jenseits körperlicher Beeinträchtigung zielt. Aber dieser Aspekt der Schädigung ist auch schon mit der konstitutiven Negativität des Begriffs der Gewalt transportiert, auf die vorstehend bereits hingewiesen wurde. Er fügt also dem Kern des Begriffs systematisch gesehen keinen weiteren inhaltlichen Gesichtspunkt oder Akzent hinzu: Denn der Begriff der Gewalt bezieht sich *per definitionem* auf die Schädigung menschlichen Lebens.

Zusammenfassend heißt das: *Erstens* lassen sich die beiden von Neidhardt angeführten Kritikpunkte m. E. im Kern auf einen einzigen (nämlich den der Normativität) reduzieren, und *zweitens* erweist sich diese Kritik dann letztlich als nicht tragfähig, den mit Galtungs Begriffsbildung angezielten Problemhorizont gänzlich zu verabschieden. Und zwar deshalb, weil sie auf ein Konstitutivum des Gewaltbegriffs selbst zielt: den Aspekt der Schädigung. Von diesem jedoch wäre der enge Begriff körperlicher Gewalt ebenso betroffen, was die Kritik Neidhardts im Kern ad absurdum führen würde.

Ad (d): Jenseits dieser an einzelnen analytischen Aspekten ansetzenden Kritik des Gewaltbegriffs scheint einem weiteren Hinweis das stärkste argumentative Gewicht beizumessen zu sein: Der Gewaltbegriff ist ein historischer Begriff – das ist über die aktuellen Kontroversen hinaus ein *common sense* (zur Historizität generell: Endreß 2001). Und diese Einsicht führt zu einer weiteren grundsätzlichen Kritik an Neidhardts Position. Denn gilt die Historizität des Gewaltbegriffs als ausgemacht, ist es methodologisch unhaltbar, einerseits die Historizität von Begriffen und damit auch die des Gewaltbegriffs zu betonen (wie

Neidhardt dies tut: 1986: 113, 128, 138 f.), und andererseits seine mögliche jüngere Bedeutungsverschiebung u. a. vor dem Hintergrund der Etablierung sozialstaatlicher Arrangements etc. als „Versozialstaatlichung“ oder als „Vergeistigung“ einseitig pejorativ als „Entgrenzung“ zu bewerten (so ebenfalls Neidhardt 1986: 122). Räumt man nämlich Historizität – meines Erachtens notwendigerweise – ein, dann wird es schwer, mit Blick auf einen Begriff zu fragen, „was er *eigentlich* meint“ (so erneut Neidhardt 1986: 113; Hervorh. M. E.). Von daher verbietet sich eine vorschnelle substanzialistische Schließung der Begriffsgeschichte aus grundsätzlichen Erwägungen.

2. Phänomenale Konturen der Begriffe körperlicher und struktureller Gewalt

Der damit erforderliche Neueinsatz des Nachdenkens über Gewalt und die für die mit diesem Begriff bezeichneten Phänomene in der Soziologie sollte – darauf war mit von Trotha bereits hingewiesen worden – mit einer phänomenologischen Reflexion beginnen. Ein solches Plädoyer sieht sich zunächst geläufigen Einwänden ausgesetzt: einerseits eines mangelnden kritischen Potenzials der Phänomenologie (so z. B. Bourdieu) sowie andererseits eines interaktionistischen Reduktionismus, einer naiven Verwendung im Sinne absichtsvoller physischer Verletzung und einer Leerstelle hinsichtlich der Ursachenfrage (so erneut Bonacker 2002: 34).

Wie auch immer nun der Begriff der Phänomenologie an dieser Stelle verstanden wird; festhalten lässt sich wider das Argument ihres mangelnden kritischen Potenzials das Folgende: Eine phänomenologische Forschungsperspektive entwickelt Begriffe aus der Erfahrung und modifiziert diese ebenso kontinuierlich im Rekurs auf Erfahrungen. Insofern ist eine phänomenologisch fundierte Soziologie *eo ipso* eine kritische – denn es gibt m. E. nichts Kritischeres als den fortwährenden Rekurs auf Erfahrungen: Sie ist sozusagen strukturell auf empirische Bewährung hin angelegt. Und was die angeführten konzeptionellen Einwände anbelangt, so werden sich diese im Laufe meiner nachfolgenden Überlegungen als gegenstandslos erweisen.

Einsatzpunkte für eine erneute Reflexion des Gewaltbegriffs unter phänomenologischen Vorzeichen ergeben sich zunächst durch eine Vergegenwärtigung der phänomenalen Konturen der beiden in der Diskussion oppositionell verhandelten begrifflichen Vorschläge: der Begriffe körperlicher und struktureller Gewalt. Gegenüber beiden Begriffen ver-

hält sich eine phänomenologische Forschungsperspektive zunächst einmal indifferent. Ihre Konturen lassen sich bezogen auf einige für die folgenden Überlegungen wesentliche Aspekte zunächst tabellarisch dokumentieren:

Tab. 2: Gewaltbegriffe und ihre phänomenale Typik

Aspekte	**strukturelle Gewalt**	**physische (körperliche) Gewalt**
sozialtheoretisch	Strukturform (dominante Reflexionsoptik: Folgen und Nebenfolgen)	Handlungstyp (dominante Reflexionsoptik: Folgen)
handlungs-analytisch	(mittelbar als objektives Unter-lassen, Dulden, Hinnehmen)	unmittelbares individuelles Tun (ggf. in Gruppen-konstellationen)
Modus	unpersönlich: diffuse, implizite, nicht wahrgenommene bzw. realisierte und ggf. internalisierte Strukturen	persönlich: direkte Aktion, unmittelbare Wahrnehmung bzw. physische Schädigung (Schmerz)
Wirkungs-zusammenhang / Verursachungs-konstellation	Systemeffekt (dyadisch? – so Nunner-Winkler)	Handlungskonstellation (monologisch?, so Nunner-Winkler); (triadisch? – so Reemtsma)
Kriterium	potenzielle oder aktuelle Reduktion von Lebens- und / oder Handlungs-chancen	faktische Schädigung an Leib und Leben
Pflichttypik	generelle Verletzung negativer Pflichten, Pflichtver-nach-lässigung	Verletzung einer positiven Pflicht
Institutionali-sierungsgrad	dauerhafte Muster von Gewalt	aktuelle, ggf. habitualisierte Formen von Gewalt
Funktionali-sierungen	Skandalisierungsfunktion in politischer wie gesellschaftlicher Absicht	Verantwortungs-zuschreibungen
Sinnzu-schreibungen / Sinnstrukturen	beobachtungsrelative Rekonstruktionen gesellschaftlicher Struktur-zusammenhänge	Intentionen, Nebenfolgen

Diese keinerlei Vollständigkeit beanspruchende Übersicht kann im vorliegenden Zusammenhang nicht *in extenso* diskutiert werden. Hier sollen lediglich drei der angeführten Aspekte gesondert erörtert werden:

1) Ein um das Konzept „körperliche Gewalt" zentrierter Gewaltbegriff scheint mir nicht nur zu eng, um dem phänomenalen Begriffskern, der auf die Schädigung menschlichen Lebens abstellt, gerecht werden zu können. Darüber hinaus dürfte sich dieser Begriff auch angesichts der außerordentlichen Spielräume von technologisch ermöglichten Gewaltsteigerungen als zu eng erweisen (vgl. Popitz 1992; bes. Waldenfels 2000: 9, 18). Es ist also aktuell wenig überzeugend, den Gewaltbegriff weiterhin an das Duell-Paradigma des 19. Jahrhunderts, also sozusagen an die Vorstellung eines Kampfes Mann-gegen-Mann, zu binden. Entsprechend bedarf es seiner sozial- bzw. gesellschaftsanalytischen Erweiterung.
   Unter anderem nicht hinreichend oder präzise genug beachtet wird nämlich in der bisherigen Diskussion die Perspektive, aus der über körperliche Gewalt gesprochen wird: Geht es um eine körperliche Tätigkeit (Verletzen), also eine *Gewaltausübung* (Täter-Perspektive), oder geht es um körperliche Verletzbarkeit, also um ein *Gewalterleiden* (Opfer-Perspektive)? Erst beide Perspektiven zusammen konstituieren den Bedeutungszusammenhang, den wir ‚Gewalt' nennen.[18] Steht aber Gewalterleiden mit im Zentrum der Aufmerksamkeit, dann ist notwendig nach den Ursprüngen, den Verursachungskonstellationen solcher Erfahrungen zu fragen – und eine solche Frage führt zwingend über den Bereich rein körperlichen Handelns hinaus auf (zumindest auch) *strukturelle* Bestimmungsgründe dieses Handelns. Eine hinreichend komplexe Gewaltanalytik läuft also über die systematische Einbeziehung (nicht: Absolutsetzung, wozu Sofsky mit der Konzentration auf das ‚Leiden' zumindest neigt) der Opferperspektive notwendig auf phänomenale Aspekte zu, die mit dem Begriff der strukturellen Gewalt typischerweise in den Fokus gerückt werden sollten.

2) Es fehlt gewissermaßen als vermittelndes Glied zwischen den Begriffen körperlicher und struktureller Gewalt eine intersubjektiv zuge-

18 Auf den Vorschlag von Imbusch (2002: 37), die „Täter-Opfer-Bezüge um Konstellationen von Dritten zu ergänzen" (also um Zuschauer, Zeugen oder mediale Konsumenten), kann ich an dieser Stelle nicht Bezug nehmen. Am Prinzip sowohl der Konstruktivität als auch der Historizität wie Relationalität jedes Gewaltbegriffs ändert dies jedenfalls nichts.

schnittene Bestimmung des Gewaltbegriffs (genauer: ein Begriff sozialer Gewalt). Eine solche wird zwar in der Literatur stets für den Begriff der körperlichen Gewalt unterstellt (so etwa bei Nunner-Winkler), hält jedoch m. E. einer näheren Prüfung nicht stand. Denn mit der in dieser Perspektive starkgemachten Konzentration, ja Beschränkung auf die Täterperspektive wird von einer Intersubjektivitätskonstellation letztlich konsequent Abstand genommen. Gerade Nunner-Winkler (2004: 39) bestimmt physische Gewalt als monologischen Vollzug, während sie psychische Gewalt (ironischerweise als eine von ihr abgelehnte Erweiterung des Begriffs in Richtung strukturelle Gewalt) als interaktives Geschehen begreift, da das Gelingen psychischer Verletzungen ein ‚Mitspielen' des Opfers voraussetze (ebd.: 41).[19] Ein Argument, das von der Annahme eindeutiger begrifflicher Differenzierbarkeit zwischen physischer und psychischer Gewalt lebt und somit hoch voraussetzungsreich ist – und dies unausgewiesenermaßen.

Umgekehrt gelesen bedeutet das, dass gerade die Dimension psychischer Gewalt als entscheidendes Einfallstor einer Problematisierung, wenn nicht gar Auflösung eines engen Gewaltbegriffs im Sinne physischer, also körperlicher Gewalt im strikten Sinne fungiert, denn gerade dieser öffnet den Blick auf die intersubjektive Kontur des Begriffs. Um diese Überlegung in eine weitere Sprache zu übersetzen: Methodologisch gesprochen hat eine reflexive Soziologie ihre Begriffe in ihrer Relationalität zu explizieren. Das heißt, die Soziologie wird ihrem analytischen Zuschnitt erst dann gerecht, wenn sie ihre Begriffe als Verhältnisse explizieren kann (vgl. exemplarisch Webers Herrschaftsbegriff, dazu Endreß 2010a), also deren inhärente Sozialität. Welche Folgerungen lassen sich aus den vorangestellten Überlegungen ziehen?

19 Um an dieser Stelle nicht missverstanden zu werden: Mir geht es um eine handlungsanalytische Annäherung und Bestimmung von Gewalt. Allerdings meine ich, dass ein solcher Bestimmungsversuch analytisch weder ausschließlich an die Täterperspektive noch notwendig an die Unterstellung von Intentionalität gebunden sein muss (dagegen jeweils Hitzler 1999: 12 f.; 2003: 121 f.). Meines Erachtens kann Hitzler diese beiden ihn explizit leitenden Annahmen auch nicht konsistent durchhalten (vgl. 2003: 122). Im Kern geht es auch in dieser Frage um den basalen Subjektivismus dieses Arguments. Allerdings meine ich, dass man sehr wohl zugestehen kann, dass sich „*nur* aus der Perspektive des Täters klären [lässt], ob das, was er tut, von ihm als Ausüben von Gewalt intendiert ist bzw. intendiert war" (Hitzler 2003: 125), ohne mit der Klärung dieser *partiellen* Problemstellung zugleich behaupten zu müssen, das gesamte Phänomen analytisch in den Blick zu bekommen.

3. Plädoyer für einen revidierten Gewaltbegriff

Im Vorstehenden war stets die Rede von „*dem* Begriff ‚struktureller Gewalt'", und das war beabsichtigt. Dessen weitgehende Ablehnung ist jeweils gänzlich einer Kritik an seiner Einführung bei und von Galtung geschuldet, und damit scheint sich in den entsprechenden Beiträgen jedwede Reflexion über das in diesem Begriff zum Tragen kommende Phänomen erledigt zu haben. Die Problematik einer solchen Strategie ist offenkundig[20] und zwingt zu der Konsequenz, nicht jedes Plädoyer für einen Begriff struktureller Gewalt auf eine Favorisierung des von Galtung dargelegten Begriffsverständnisses im strikten Sinne festzulegen und damit auf dessen Wirkungsgeschichte zu reduzieren. Um die der hier vertretenen Auffassung zufolge erforderliche grundbegriffliche Neujustierung abzustützen, scheint dabei zunächst eine Differenzierung von Reflexionsebenen erforderlich: Ich möchte vorschlagen, die Dimensionen Phänomenalität (3.1), Ursachenanalyse (3.2) und Begriffsbestimmung (3.3) für die Revision des Gewaltbegriffs in der Perspektive einer kritischen Phänomenologie zu unterscheiden.

3.1 Phänomenalität

Unter diesem Titel interessiert die Frage, ob nicht gerade eine phänomenologische Perspektive zum Anwalt eines komplexen, von Paradoxien befreiten Begriffs struktureller Gewalt werden kann. Die *eine* abschließende konzeptionelle Lösung wird an dieser Stelle nicht präsentiert werden können, aber zentral scheint doch folgende Beobachtung zu sein: Die Unterscheidung der Begriffe körperlicher und struktureller Gewalt, ja ihre zumeist oppositionelle Gegenüberstellung scheint implizit eine Eindeutigkeit ihrer wechselseitigen Abgrenzbarkeit zu unterstellen, die so nicht gegeben ist.[21]

Diese Vermutung vermag zunächst ein Hinweis von Bernhard Waldenfels zu plausibilisieren: „Gewalt", so Waldenfels,

> kann sich augenblicklich ereignen wie im Falle von Missachtung, Beleidigung oder so genannter Körperverletzung. Sie kann sich aber auch körper-

20 Die vom Verfasser ursprünglich vertretene Absage an eine Rehabilitierung des Begriffs struktureller Gewalt wird damit revidiert (vgl. Endreß 2004: 179, Anm. 5).
21 Vgl. dazu auch Sofsky (1993a) und die Interpretation dazu in Endreß (2004).

> lich sedimentieren, so etwa in der Form der Zwangsarbeit, die ihre Spuren Tag für Tag in den Körper eingräbt, von militärischem Drill, der Körper zurechtbiegt und fungibel macht, in der Erzeugung eines Angstklimas, das freie Äußerungen unterdrückt, in diskriminierenden Verwaltungsvorschriften, die Gleichheitsgesetze verletzen, oder in Stigmatisierungen, die in der körperlichen Markierung von Sklaven oder in dem Aufzwängen des Judensterns eine extreme Form erreichen. (Waldenfels 2000: 15)

Unmittelbar treten hier Veranschaulichungen aus den Bereichen gesellschaftlicher Ausgrenzungen, gesellschaftlich institutionalisierten Benachteiligungsstrukturen sowie Formen des Terrors beispielsweise in den Lagern des 20. Jahrhunderts vor Augen. Sie dokumentieren insgesamt die ebenso weitreichenden wie langfristigen Folgen verschiedenster Gewalthandlungen für die körperliche Existenz und die personale Integrität der jeweils Betroffenen, und dokumentieren damit die grundsätzlich gleitenden Übergänge zwischen Formen sogenannter struktureller Gewalt und den möglichen körperlichen Ausdrucksgestalten von Gewalterfahrungen. Will man also der körperlichen Dimension im Rahmen eines komplexen soziologischen Gewaltbegriffs adäquat Rechnung tragen, bleibt eine Fokussierung auf die Folgen körperlicher Gewalt unzureichend. Diesem Aspekt muss notwendig die Beachtung körperlicher Folgen zur Seite treten – und zwar sowohl als Konsequenz körperlicher Gewaltanwendungen, wie auch aufgrund auf den ersten Blick nicht unmittelbar identifizierbarer körperlicher Gewalthandlungen wie etwa im Falle langfristiger psychischer Schädigungen. Den körperlichen Ausdruck also für die Konfiguration eines Gewaltbegriffs in Rechnung zu stellen heißt deshalb notwendig und vor allem, für komplexe Verursachungskonstellationen sensibel zu sein und hier keine vorschnelle Reduktion auf den Typus direkter, intendierter körperlicher Verletzung vorzunehmen.[22] Wie aber lässt sich bzw. wie sollte man diese komplexe Phänomenalität von „Gewalt" adäquat untersuchen?

Der hier vertretene Vorschlag geht dahin, die Phänomenologie von Gewalt *ex negativo* anzugehen, das heißt über die Analyse der Negationen von Sozialität etwa durch Situationen – um mit vorderhand vermeintlich ‚undramatischen' Alltagsbeispielen zu beginnen – wie verwei-

22 Für eine entsprechende Argumentationsstrategie sprechen m. E. auch Phänomene, die im Kontext des aktuellen Exklusionsdiskurses erörtert werden (vgl. aber den Hinweis in Castel / Dörre 2009: 167).

gertem Grüßen, verweigerten Gaben etc. (vgl. Allert 2005: 26 ff.). Als Gewalt wären danach generell Situationen der „Erschütterung mikrosozialer Grundlagen der menschlichen Begegnung“ zu beschreiben (ebd.: 19). In diesem Sinne ist m. E. auch der Hinweis von Waldenfels zu deuten: „Unter Gewalt […] verstehe ich die Verletzung eines Anspruchs, der im Appell laut wird und sich in gesetzlich verankerten Rechts- und Moralansprüchen niederschlägt“ (2002: 145; Hervorh. im Original; vgl. auch Waldenfels 1990: 115). Dabei versteht Waldenfels die Leiblichkeit des Menschen als integrales Moment seines Selbst, so dass die angedachte „Verletzungssphäre“ den Fall körperlicher Schädigung fraglos und notwendig einschließt wie zugleich übersteigt: „Gewalt in diesem weiten Sinne“, so Waldenfels (2002: 146) deshalb weiter, „gibt es überall dort, wo der Andere sich auf den Status eines bloßen Jemand oder eines Etwas reduziert“ sieht bzw. erlebt und be-schreibt.[23] Für den Fall einer Gewalterfahrung wäre damit von einer grundlegenden Erschütterung des personalen Anspruchs eines Menschen, des Anspruchs auf Achtung seiner Personalität zu sprechen.[24] Wir haben es hier mit systematischen, also gerade nicht nur punktuellen Formen des Anerkennungsentzuges zu tun: mit Schädigungen der personalen Integrität.[25] Grundlagentheoretisch verweisen diese Überlegungen in meinen Augen auf das Verhältnis von Vertrauen und Gewalt, und zwar – in Abgrenzung zu Reemtsma (2008a) – auf die Dimension der Unverfügbarkeit fungieren

23 Entsprechend besteht für Waldenfels der „Kern der Gewalt darin, […] dass man die Andersheit des Anderen missachtet und nicht in seiner Andersheit zur Sprache kommen lässt“ (1990: 118). Vgl. auch Plessner (1967: 334): „Unmenschlichkeit ist an keine Epoche gebunden und an keine geschichtliche Größe, sondern eine mit dem Menschen gegebene Möglichkeit, sich und seinesgleichen zu negieren.“ Dieser Gesichtspunkt wäre (neben dem Identitätsmoment) ebenso als ein Aspekt für die Explikation von Grausamkeit heranzuziehen (vgl. Wieviorka 2006).

24 Wobei solche Erschütterungen zumindest in ihrer Zuspitzung in Situationen puren Terrors auf den Zusammenhang von Gewalt und Traumata verweisen, und zwar auf beiden Seiten: für Täter (z. B. Kindersoldaten, Vietnamsoldaten) wie für deren Opfer (z. B. KZ-Häftlinge) (vgl. dazu auch Waldenfels 2000: 21).

25 Demgegenüber scheint mir der Vorschlag von Renn (2004: 252), hier von „Bedrohungen der Autonomie von Personen oder auch Kollektiven“ zu sprechen, nicht nur zu schwach, sondern auch analytisch unterbestimmt. Dieses Abstellen auf „Autonomie“ ist von einem kantianischen Subtext geleitet und reduziert Gewalterfahrungen auf ein kognitives Phänomen. Das aber wird der umfassenden Schädigung der komplexen pragmatisch-somatischen Leiblichkeit des Menschen durch Gewalt nicht gerecht.

den Vertrauens.[26] Aus diesen Gründen werden mit der hier vorgeschlagenen Konzeptualisierung des Gewaltbegriffs bzw. -verständnisses ebenso die Weichen für die Rehabilitierung eines Begriffs struktureller Gewalt gestellt (vgl. auch Waldenfels 1990: 106 f.).

Denn erst in der hier vorgestellten Art und Weise kann die Phänomenalität von Gewalt auf körperliche Ausdrucksmomente (im Sinne des Menschen als psycho-physische Einheit) bezogen werden, ohne damit den individualistisch-handlungstheoretischen Kurzschluss einer alleinigen begrifflichen Bestimmung wie ursächlichen Zurechnung auf einzelne Akteure, also auf individuelle Gewaltausübung und damit zugleich auf intendiertes Handeln, zu vollziehen (vgl. Galtung 1969: 9). Im Kern handelt es sich also bei Gewalt um ein intersubjektiv zu konzeptualisierendes Phänomen: Gewalt lässt sich als Mechanismus der Asymmetrisierung von Personen, sozialen Situationen etc. begreifen. Genauer: Gewalt wird in asymmetrischen Situationen erzeugt, sie ist ein Ausdruck dieser Situationen und reproduziert sie zugleich. Es handelt sich in diesem Sinne um einen rekursiven Mechanismus.[27]

3.2 Ursachenanalytik

Der Versuch, eine Rehabilitierung und Revision des Begriffs struktureller Gewalt auf den Weg zu bringen, überschreitet zugleich *per definitionem* den analytischen Blick auf interaktive Konstellationen (ohne damit andererseits einen handlungsanalytischen Zugriff auf Gewalt zu verabschieden). Diese Perspektivenerweiterung und Neukonturierung des Erklärungsprofils impliziert ein zweifaches Risiko: Bei strukturell an gesamtgesellschaftlichen Konstellationen und ggf. Spannungsverhältnissen ansetzenden Analysen und Begriffen stellt sich – erstens – häufig das Problem des unzureichenden Erklärungspotenzials für situative Handlungsdynamiken; damit verbindet sich – zweitens – häufig ein Kurzschluss für die Ebene der Selbstbeschreibung der Akteure.

26 Vgl. dazu Endreß (2002, 2010b) sowie für eine Entfaltung des hier angedachten Verhältnisses von Vertrauen und Gewalt Endreß / Pabst (2013).

27 Diese intersubjektive Grundstruktur von Gewalt bzw. für die (objektive) Zurechnung auf Gewalt gilt zugleich auch für die Funktionalisierung als eines besonders wirkungsmächtigen Skandalisierungsmusters.

Zum ersten Problem und damit zur Frage, was Generierungsmechanismen von Gewalt sind, lässt sich Folgendes anmerken. Welche Konstellationen führen zu den bekannten Eskalationsdynamiken von Gewalt, zu den beobachtbaren Steigerungsexzessen insbesondere (aber nicht ausschließlich) in Gruppenkonstellationen? Jenseits der in der Soziologie bisher vorrangig, und mit sehr unterschiedlichen Schwerpunktsetzungen, im Zentrum der Gewaltforschung stehenden sogenannten ‚Ursachenforschung', haben in dieser Richtung einige jüngere Arbeiten für markante Erweiterungen des soziologischen Blicks gesorgt. Hier ist vornehmlich an Arbeiten zu denken, die Erfahrungen von Gewalt und Ausgrenzung aufgrund von Anerkennungsentzügen analysieren und dabei auf ein Konzept intrinsischer Gewaltmotive zielen (vgl. bes. Sutterlüty 2002, 2004).[28]

Wir können somit zur zweiten angeführten Problematik übergehen: Die Soziologie kommt ohne einen Rekurs auf die Ebene der Selbstbeschreibungen wie der Fremdzuschreibungen von Akteuren und durch Akteure nicht aus (vgl. Endreß 2008). Sie relationiert damit systematisch objektive Strukturdaten z. B. zu sozio-ökonomischen oder politisch-rechtlichen Lagen mit der Deutung dieser Lagen durch Akteure. Dabei nimmt jedoch eine Beschreibung sozialer Situationen im Sinne struktureller Gewalt wie auch die Selbstdeutung von Akteuren, etwa unter gesamtgesellschaftlich etablierten Marginalisierungs- oder Ausgrenzungsstrukturen zu leiden, keineswegs das sogenannte „ganz Andere" in den Blick. Im Gegenteil vollzieht sich diese Beschreibung gerade im Horizont und im Insistieren auf die Kontexte und Situationen, die den bezeichneten Formen struktureller Gewalt nicht unterliegen. Selbst- wie Fremdbeschreibung bleiben hier dem einen gesellschaftlichen Deutungskosmos verpflichtet, um Defiziterfahrungen zu artikulieren.

Dabei scheint es mir wichtig, die Indifferenz des Begriffs struktureller Gewalt gegen die einführend markierte Differenz von individueller und kollektiver Gewalt zu betonen. Er liegt sozusagen quer zu dieser allzu schlicht an einer Mikro-Makro-Polarität orientierten Unterscheidung und kann analytisch sowohl im Kontext von Deprivationsanalysen wie Ungleichheitstheorien oder auch Desintegrationsanalysen seine Verwendung finden.

28 Sutterlüty unterscheidet drei Dimensionen intrinsischer Gewaltmotive: den Triumph physischer Überlegenheit, die Erfahrung der Schmerzen des Opfers und die Überschreitung des Alltäglichen (2002: 78 f.).

3.3 Begriffsbestimmung

Insgesamt möchte ich damit den Gewaltbegriff auf die Schädigung körperlich-persönlicher Integrität beziehen (und damit zugleich auf die Zerstörung fungierenden Vertrauens)[29] – und zwar generell auf jede Form der Gleichgültigkeit gegenüber der körperlich-persönlichen Integrität Anderer. Wobei dieser Vorschlag ebenso dem zuvor angesprochenen Kriterium der Historizität verpflichtet ist: Seine Plausibilität ist an die kontinuierliche Unterscheidung wie In-Beziehung-Setzung von Täter- und Opfer-Perspektiven ebenso gebunden wie an die von Teilnehmer- (Täter wie Opfer) und Beobachterperspektiven. Gewalt in diesem Sinne wäre also eine Deprivationserfahrung, eine Erfahrung des Nicht-Könnens, und somit verweist eine Erfahrung der Verletzung persönlicher Integrität auf den Kern der hier vorgeschlagenen Begriffsbestimmung von Gewalt. Im Anschluss an das Nicht-Können ließe sich ebenso formulieren: die konstitutiv wechselseitigen Strukturen der Sinnbildung / -konstitution werden massiv tangiert im Sinne einer Deformierung des ‚Ich kann'.[30]

Die vorgetragenen Überlegungen für eine Revision der begrifflichen Bestimmung des Gewaltphänomens verstehen sich damit als Plädoyer für einen ebenso breit angelegten wie historisch offenen, wenn man so will: strukturellen Gewaltbegriff. Dieser Begriff vermeidet eine Reduktion auf die Täterperspektive wie deren Eliminierung und kann eben deshalb überhaupt erst Gewalt als intersubjektives Sinngeschehen – also in relationaler Perspektive – rekonstruieren. Auch und gerade einer phänomenologisch fundierten soziologischen Analyse von Gewaltphänomenen, von Gewalthandlungen und Gewalterfahrungen stellen sich dann natürlich weitergehende Aufgaben bzw. Fragen:

– Für welche Handlungen, Prozesse und Strukturen erfolgt auf welche Weise und durch wen eine Zuschreibung auf ‚Gewalt'? (Vgl. Hitzler 1999: 14; 2003: 122, 126)
– Welchen Interessen entsprechen welche Bestimmungen von Gewalt und sind für deren Durchsetzung mit Blick auf welche Ziele förderlich? (Vgl. Neidhardt 1986: 123 ff.)

---

29 In diesem Sinne kann der in einem früheren Beitrag (Endreß 2004: 197) formulierten Aufgabenstellung eines „strukturtheoretisch argumentierenden" und phänomenologisch belehrten Zugriffs soziologischer Gewaltforschung entsprochen werden, der darauf gerichtet ist, „die Konstitutionsbedingungen von Sozialität und Identität systematisch in den Blick zu nehmen".

30 Vgl. die Überlegungen von Meier (1993: 470 ff.) zur Entdeckung des Könnensbewusstseins in der griechischen Antike.

– Welche Verursachungskonstellationen lassen sich im Hinblick auf die Genese, die Kontinuierung und die Eskalation von Gewalt ausmachen?

Insgesamt dürfte im Zuge der vorgetragenen Überlegungen deutlich geworden sein, dass der geläufige Einwand gegen eine phänomenologisch verfahrende Analytik, sozusagen gesellschaftsanalytisch leer zu bleiben, systematisch fehlgeht. Denn mit der phänomenal sensiblen Erweiterung des Gewaltbegriffs auf soziale Aspekte, das heißt auf strukturelle Bedingungen sozialen Handelns, kommt diesem fraglos eine gesellschaftsanalytische Bedeutung zu. Man geht dabei wohl nicht fehl, in der verbreiteten Ablehnung des bzw. eines Begriffs struktureller Gewalt, die regelmäßig auf dessen politische Aufladung abstellt, im Kern eher ein Generationenphänomen zu erblicken denn einen analytischen Gehalt. Diesem Eindruck zufolge sollte sich die soziologische Gewaltanalyse der hier vertretenen Überzeugung zufolge von der geradezu stigmatisierenden Fokussierung auf die Wirkungsgeschichte Galtungs und seines Begriffs befreien und dessen systematische Intention vorbehaltlos zur konzeptionellen Diskussion wie unter empirische Bewährung stellen. „Gewalt liegt dann vor", so hatte Galtung formuliert, „wenn Menschen so beeinflusst werden, dass ihre aktuelle somatische und geistige Verwirklichung geringer ist als ihre potentielle Verwirklichung" (1975: 9). Befreit man dieses Begriffsverständnis aus dem Kontext der Friedens- und Konfliktforschung und versteht es nicht oppositionell, sondern graduell, und hält man vor allem an der Historizität des Begriffs fest (die in Galtungs aristotelisierender Diktion in den Hintergrund rückt), dann kann er seine analytische Fruchtbarkeit für die aktuelle politische Soziologie und Gewaltsoziologie entfalten.

4. Resümee

Abschließend lassen sich die wesentlichen Gesichtspunkte für eine weitere Diskussion des Gewaltphänomens sowie die anhängigen Fragen seiner theoretischen Konzeptualisierung wie empirischen Erfassung nochmals zusammenfassen. Die folgenden Aspekte bewähren sich nach dem Gesagten als konzeptionelle Bausteine auf dem Weg zu einem integrativen Gewaltbegriff:

1) Die Kritik an Galtungs Begriff struktureller Gewalt erweist sich ihrerseits als nicht schlüssig;
2) Galtungs Begriff stellt sich aber gleichwohl als konzeptionell unterbestimmt heraus, da sich in ihm die hier unterschiedenen Dimensionen von Phänomenalität, Ursachenanalytik und Begriffsbestimmung vermengen;
3) die Hinweise auf die Historizität von Begriffen generell wie die Entwicklung technischer Möglichkeiten der Gewaltsteigerung aktuell lassen die Begriffsgeschichte von Gewalt als offenes Projekt erscheinen;
4) die Unterscheidung von körperlicher und struktureller Gewalt lebt von einem nicht haltbaren Vorurteil der klaren bzw. eindeutigen Unterscheidbarkeit der beide Begriffe tragenden Einsichten;
5) im Begriff körperlicher Gewalt gehen die beiden Bedeutungsaspekte bzw. Dimensionen der ‚Gewaltausübung' und des ‚Gewalterleidens' ein unklares Mischungsverhältnis ein;
6) Gewalt sollte als intersubjektive Konstellation begriffen und konzeptionell gefasst werden, denn wir haben es gerade auch mit Bezug auf diesen Begriff stets mit einer Dialektik von Selbst*be*schreibung und Fremd*zu*schreibung im Sinngeschehen zu tun. Gewalt ist ein Begriff für ein Verhältnis, also als ein relationaler Begriff zu explizieren.

Literaturnachweise

ALLERT, TILMAN (2005): *Der deutsche Gruß. Geschichte einer unheilvollen Geste*, Frankfurt a. M.: Eichborn.

ARENDT, HANNAH (1970): *Macht und Gewalt*, übers. a. d. Engl. v. G. Uellenberg, München / Zürich: Piper.

BAHRDT, HANS PAUL (1984): „Macht, Herrschaft, Autorität, politisches Handeln", in: ders., *Schlüsselbegriffe der Soziologie*, München: Beck, 161-180.

BAUMAN, ZYGMUNT (1989 [2002]): *Dialektik der Ordnung. Die Moderne und der Holocaust*, übers. a. d. Engl. v. U. Ahrens, Hamburg: Hamburger Edition.

BAUMAN, ZYGMUNT (1996): „Gewalt – modern und postmodern", in: Max Miller / Hans-Georg Soeffner (Hg.), *Modernität und Barbarei. Soziologische Zeitdiagnose am Ende des 20. Jahrhunderts*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 36-67.

BEERLING, R. F. (1974): „Unheilige Dreifaltigkeit: Macht, Aggression, Gewalt", in: Günter DUX / THOMAS LUCKMANN (Hg.), *Sachlichkeit*, Opladen: Westdeutscher Verlag, 253-266.

BÖHNISCH, LOTHAR (2006): *Politische Soziologie. Eine problemorientierte Einführung*, Opladen: B. Budrich.

BONACKER, THORSTEN (2002): „Zuschreibungen der Gewalt. Zur Sinnförmigkeit interaktiver, organisierter und gesellschaftlicher Gewalt", in: *Soziale Welt* 53, 31-48.

BUBACK, MICHAEL (2008): *Der zweite Tod meines Vaters*, München: Droemer.

BUFACCHI, VITTORIO (2005): „Two concepts of violence", in: *Political Studies Review* 3, 193-204.

CANETTI, ELIAS (1960 [1996]): *Masse und Macht*, Frankfurt a. M.: Fischer.

DABAG, MIHRAN / KAPUST, ANTJE / WALDENFELS, BERNHARD (Hg.) (2000): *Gewalt. Strukturen, Formen, Repräsentationen*, München: Fink.

ECKERT, ROLAND (1993): „Gesellschaft und Gewalt – ein Aufriß", in: *Soziale Welt* 44, 358-374.

EMCKE, CAROLIN (2008): *Stumme Gewalt. Nachdenken über die RAF*, Frankfurt a. M.: Fischer.

ENDRESS, MARTIN (2001): „Zur Historizität soziologischer Gegenstände und ihren Implikationen für eine wissenssoziologische Konzeptualisierung von Soziologiegeschichte", in: *Jahrbuch für Soziologiegeschichte* 1997/98, Opladen: Leske + Budrich, 65-90.

– (2002): *Vertrauen*, Bielefeld: transcript.

– (2004): „Entgrenzung des Menschlichen. Zur Transformation der Strukturen menschlichen Weltbezuges durch Gewalt", in: Heitmeyer / Soeffner (2004), 174-201.

– (2008): „Selbstdeutungen und Handlungschancen. Zur analytischen Kontur des Makro-Mikro-Verhältnisses", in: J. Greve / A. Schnabel / R. Schützeichel (Hg.), *Das Mikro-Makro-Modell der soziologischen Erklärung. Zur Ontologie, Methodologie und Metatheorie eines Forschungsprogramms*, Wiesbaden: VS, 193-221.

– (2010a): „Unvorhergesehene Effekte – altes Thema, neue Probleme?", in: G. Albert / R. Greshoff / R. Schützeichel (Hg.), *Konzepte und Dimensionen von Sozialität*, Wiesbaden: VS, 13-32.

– (2010b): „Vertrauen. Soziologische Perspektiven", in: M. Maring (Hg.), *Vertrauen. Zwischen sozialem Kitt und Senkung von Transaktionskosten*, Karlsruhe: KUV, 91-114.

ENDRESS, MARTIN / PABST, ANDREA (2013a): „Violence and Shattered Trust: Sociological Considerations", in: *Human Studies* 36, 89-106.

ENDRESS, MARTIN / RAMPP, BENJAMIN (Hg.) (2013b): „Special Issue: Violende – Phenomenological Contributions", in: *Human Studies* 36, 3-157.

GALTUNG, JOHAN (1969 [1975]): „Gewalt, Frieden und Friedensforschung", in: ders., *Strukturelle Gewalt. Beiträge zur Friedens- und Konfliktforschung*, Reinbek: Rowohlt, 7-36, 137-145.

GARVER, NEWTON (1968): „What violence is", in: *The Nation* 24.06.1968, 819-822.

GOSTMANN, PETER / MERZ-BENZ, PETER-ULRICH (Hg.) (2007): *Macht und Herrschaft. Zur Revision zweier soziologischer Grundbegriffe*, Wiesbaden: VS.

HEITMEYER, WILHEL / HAGAN, JOHN (Hg.) (2002): *Internationales Handbuch der Gewaltforschung*, Wiesbaden: Westdeutscher Verlag.

HEITMEYER, WILHELM / SCHRÖTTLE, MONIKA (Hg.) (2006): *Gewalt. Beschreibungen, Analysen, Prävention*, Bonn: Bundeszentrale für Politische Bildung.

HEITMEYER, WILHELM / SOEFFNER, HANS-GEORG (Hg.) (2004): *Gewalt. Entwicklungen, Strukturen, Analyseprobleme*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

HITZLER, RONALD (1999): „Gewalt als Tätigkeit. Vorschläge zu einer handlungstypologischen Begriffsklärung", in: Neckel / Schwab-Trapp (1999), 9-19.

– (2003): „Gewalt als Intention und Widerfahrnis. Zur Differenz zwischen einer handlungs- und einer definitionstheoretischen Perspektive", in: B. Menzel / K. Ratzke (Hg.),

Grenzenlose Konstruktivität? Standortbestimmung und Zukunftsperspektiven konstruktivistischer Theorien abweichenden Verhaltens, Opladen: Leske + Budrich, 120-131.

HÜTTERMANN, JÖRG (2000): Review Essay: „‚Dichte Beschreibung' oder Ursachenforschung der Gewalt? Anmerkungen zu einer falschen Alternative im Lichte der Problematik funktionaler Erklärungen", in: *Journal für Konflikt- und Gewaltforschung* 1, 54-69 [auch in: Heitmeyer / Soeffner (2004), 107-126].

IMBUSCH, PETER (2000): „Gewalt – Stochern in unübersichtlichem Gelände", in: *Mittelweg 36*, Jg. 9, Heft 2, 24-40.

– (2002): „Der Gewaltbegriff", in: Heitmeyer / Hagan (2002), 26-57.

– (2004): „‚Mainstreamer' versus ‚Innovateure' der Gewaltforschung: Eine kuriose Debatte", in: Heitmeyer / Soeffner (2004), 125-148.

INHETVEEN, KATHARINA (2005): „Gewalt in ihren Deutungen. Anmerkungen zu Kulturalität und Kulturalisierung", in: *Österreichische Zeitschrift für Soziologie* 30, Heft 3, 28-50.

KISSLER, LEO (2007): *Politische Soziologie. Grundlagen einer Demokratiewissenschaft*, Konstanz: UVK.

LATZEL, KLAUS (2003): „Gewalt, Leiden, Verletzbarkeit", in: *Simmel Studies* 13, 122-141.

LIELL, CHRISTOPH (1999): „Der Doppelcharakter von Gewalt: Diskursive Konstruktion und soziale Praxis", in: Neckel / Schwab-Trapp (1999), 33-54.

LIELL, CHRISTOPH / PETTENKOFER, ANDREAS (Hg.) (2004): *Kultivierungen von Gewalt. Beiträge zur Soziologie von Gewalt und Ordnung*, Würzburg: Ergon.

LUHMANN, NIKLAS (1974 [1981]): „Symbiotische Mechanismen", in: ders., *Soziologische Aufklärung 3*, Opladen: Westdeutscher Verlag, 228-244.

MAURER, ANDREA (2004): *Herrschaftssoziologie. Eine Einführung*, Frankfurt a. M. / New York: Campus.

MEIER, CHRISTIAN (1993): *Athen. Ein Neubeginn der Weltgeschichte*, Berlin: Siedler.

MERLEAU-PONTY, MAURICE (1945 [1966]): *Phänomenologie der Wahrnehmung*, übers. a. d. Französ. v. G. Böhm, Berlin / New York: de Gruyter.

NECKEL, SIGHARD / MICHAEL SCHWAB-TRAPP (Hg.) (1999): *Ordnungen der Gewalt. Beiträge zu einer politischen Soziologie der Gewalt und des Krieges*, Opladen: Leske + Budrich

NEDELMANN, BIRGITTA (1994): „Dichte Beschreibungen absoluter Macht", in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 46, 130-134.

– (1995): „Schwierigkeiten soziologischer Gewaltanalyse", in: *Mittelweg 36*, Jg. 4, Heft 1, 8-17.

– (1997): „Gewaltsoziologie am Scheideweg. Die Auseinandersetzungen in der gegenwärtigen und Wege der künftigen Gewaltforschung", in: Trotha (1997), 59-85.

NEIDHARDT, FRIEDHELM (1986): „Gewalt. Soziale Bedeutungen und sozialwissenschaftliche Bestimmungen des Begriffs", in: Bundeskriminalamt (Hg.), *Was ist Gewalt? Auseinandersetzungen mit einem Begriff*, Wiesbaden: BKA, Bd. 1, 109-147.

NEUMANN, MICHAEL (1995): „Schwierigkeiten der Soziologie mit der Gewaltanalyse. Einige Bemerkungen zum Beitrag Birgitta Nedelmanns", in: *Mittelweg 36*, Jg. 4, Heft 5, 65-68.

NUNNER-WINKLER, GERTRUD (2004): „Überlegungen zum Gewaltbegriff", in: Heitmeyer / Soeffner (2004), 21-61.

PETTENKOFER, ANDREAS / LIELL, CHRISTOPH (2004): „Kultursoziologische Perspektiven in der Gewaltforschung", in: Liell / Pettenkofer (2004), 9-40.

Platt, Thomas (1992): „The concept of violence as descriptive and polemic“, in: *International Social Science Journal* 44, 817-822.

Plessner, Helmuth (1953 [1983]): „Über Menschenverachtung“, in: ders., *Gesammelte Schriften VIII: Conditio humana*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 105-116.

– (1967 [1983]): „Das Problem der Unmenschlichkeit“, in: ders., *Gesammelte Schriften VIII: Conditio humana*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 328-337.

Popitz, Heinrich (1992): *Phänomene der Macht*, Tübingen: Mohr, 2. stark erw. Aufl.

Rammstedt, Ottheim (Hg.) (1974): *Gewaltverhältnisse und die Ohnmacht der Kritik*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Rattinger, Hans (2009): *Einführung in die Politische Soziologie*, München / Wien: Oldenbourg.

Reemtsma, Jan Philipp (2003): „Sonst nix oder Wer ist Caliban?“, in: J. Allmendinger (Hg.), *Entstaatlichung und Soziale Sicherheit. Verhandlungen des 31. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie*, Opladen: Leske + Budrich, Tlbd. 2, 1197-1207.

– (2008a): *Vertrauen und Gewalt. Versuch über eine besondere Konstellation der Moderne*, Hamburg: Hamburger Edition.

– (2008b): „Die Natur der Gewalt als Problem der Soziologie“, in: K.-S. Rehberg (Hg.), *Die Natur der Gesellschaft. Verhandlungen des 33. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Kassel 2006*, Frankfurt a. M. / New York: Campus, Tlbd. 1, 42-64.

Renn, Joachim (2004): „Gewalt und kulturelle Selbstbehauptung“, in: Liell / Pettenkofer (2004), 235-259.

Schroer, Markus (2000): „Gewalt ohne Gesicht. Zur Notwendigkeit einer umfassenden Gewaltanalyse“, in: *Leviathan* 28, 434-451 [auch in: Heitmeyer / Soeffner (2004), 151-173].

Simmel, Georg (1907): „Schopenhauer und Nietzsche“, in: ders., *Gesamtausgabe Bd. 8: Aufsätze und Abhandlungen 1901-1908. Band II*, hg. v. A. Cavalli / V. Krech, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1993, 58-68.

Sofsky, Wolfgang (1993a): *Die Ordnung des Terrors: Das Konzentrationslager*, Frankfurt a. M.: Fischer 1997.

– (1993b): „Formen absoluter Gewalt“, in: *Mittelweg 36*, Jg. 2, Heft 5, 36-46.

– (1994): „Zivilisation, Organisation, Gewalt“, in: *Mittelweg 36*, Jg. 3, Heft 2, 57-67.

– (1996): *Traktat über die Gewalt*, Frankfurt a. M.: Fischer.

Staudigl, Michael (2005): „Vorüberlegungen zu einer phänomenologischen Theorie der Gewalt. Einsatzpunkte und Perspektiven“, in: H. Maye / H. R. Sepp (Hg.), *Phänomenologie und Gewalt* (Orbis Phaenomenologicus Perspektiven Neue Folge Bd. 6), Würzburg: Königshausen & Neumann, 45-62.

– (2007): „Towards a Phenomenological Theory of Violence: Reflections following Merleau-Ponty and Schutz“, in: *Human Studies* 30, 233-253.

– (2013): „Towards a Relational Phenomenology of Violence“, in: *Human Studies* 36, 43-66.

Sutterlüty, Ferdinand (2002): *Gewaltkarrieren. Jugendliche im Kreislauf von Gewalt und Missachtung*, Frankfurt a. M. / New York: Campus.

– (2004): „Gewaltaffine Interpretationsregimes. Situationsdefinitionen gewalttätiger Jugendlicher“, in: Liell / Pettenkofer (2004), 85-108.

TROTHA, TRUTZ von (1997): „Zur Soziologie der Gewalt", in: ders. (1997), 9-56.
– (2003): „Gewalt, Parastaatlichkeit und konzentrische Ordnung. Beobachtungen und Überlegungen über (nicht nur) afrikanische Wege am Beginn des 21. Jahrhunderts", in: J. Allmendinger (Hg.), *Entstaatlichung und Soziale Sicherheit. Verhandlungen des 31. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie*, Opladen: Leske + Budrich, Tlbd. 2, 725-736.
– (2004): „Vom Wandel der Gewalt und der Theorie über die Gewalt", in: *Soziologische Revue* 27, 201-215.
– (Hg.) (1997): *Soziologie der Gewalt*, Opladen: Westdeutscher Verlag.
Trotha, Trutz von / Schwab-Trapp, Michael (1996): „Logiken der Gewalt", in: *Mittelweg* 36, Jg. 5, Heft 6, 56-64.
TYRELL, HARTMANN (1980): „Gewalt, Zwang und die Institutionalisierung von Herrschaft: Versuch einer Neuinterpretation von Max Webers Herrschaftsbegriff", in: R. Pohlmann (Hg.), *Person und Institution*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 59-92.
– (1999): „Physische Gewalt, gewaltsamer Konflikt und ‚der Staat' – Überlegungen zu neuerer Literatur", in: *Berliner Journal für Soziologie* 9, 269-288.
WALDENFELS, BERNHARD (1990): „Grenzen der Legitimierung und die Frage nach der Gewalt", in: ders., *Der Stachel des Fremden*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 103-119.
– (2000): „Aporien der Gewalt", in: Dabag / Kapust / Waldenfels (2000), 9-24.
– (2002): *Bruchlinien der Erfahrung. Phänomenologie – Psychoanalyse – Phänomenotechnik*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
WEBER, MAX (1920/21): *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie*, hg. v. J. Winckelmann, Tübingen: Mohr, 5. Aufl. 1976.
WIEVIORKA, MICHEL (2006): *Die Gewalt*, übers. a. d. Französ. v. M. Bayer, Hamburg: Hamburger Edition.

Hans Rainer Sepp

Domestizierte Gewalt. Gedanken zu einer oikologischen Phänomenologie der Unverhältnismäßigkeit[1]

1.

„Wenn die Gewalt sich mehr Zeit läßt, wird
sie zur Macht."
(Canetti 1984: 323)

Der als Motto genannte Satz findet sich in Elias Canettis *Masse und Macht*. Er behauptet, dass ein enger Zusammenhang zwischen Gewalt und Macht bestehe, ja dass beides unter einem bestimmten Gesichtspunkt dasselbe sei, dasselbe aber auch nur bezüglich dieser Perspektive, welche die Zeit ist. Die Zeit ist dabei offensichtlich nicht einfach als ein Medium oder gar als ein Rahmen verstanden, innerhalb dessen etwas seine Gestalt verändert, so wie man sagt, dass am menschlichen Gesicht das Verstreichen der Zeit abzulesen sei. In der Bemerkung, dass Gewalt sich Zeit lässt, um zur Macht werden zu können, schwingt mit, dass Gewalt auch die Gewalt hat – und sich darin als Gewalt bezeugt –, dass sie Zeit nimmt und sie sich gibt. Die Gewalt besetzt die Zeit, so wie man ein Haus besetzen kann. Sie richtet sich buchstäblich ein, und das hieße dann, sie gibt sich nicht nur Zeit, sondern auch den nötigen Raum. Macht in diesem Sinn, als Produkt einer Metamorphose der Gewalt, wäre so die Besetzung einer von ihr selbst definierten, aus der Wirklichkeit gleichsam herausgeschnittenen Raumzeitlichkeit. Diese eingeräumte Zeit ist es erst, welche das Haus, den Ort der jeweiligen Macht und damit diese selbst charakterisiert. Es könnten sich nun Fragen aufdrängen wie z. B. nach dem Vorverständnis von Gewalt und von Macht, das hier leitend ist, man könnte auch die Intention des Satzes ganz in Frage stellen, also bezweifeln, ob es nicht kurzschlüssig ist, Gewalt und Macht derart miteinander zu verklammern. Auf der anderen Seite enthält der Satz in seiner Direktheit etwas

1 Die vorliegende Publikation ist im Rahmen des Forschungsvorhabens *Philosophical Investigations of Body Experiences: Transdisciplinary Perspectives* (Grantová agentura ČR, č. P401/10/1164) entstanden, das an der Humanwissenschaftlichen Fakultät der Karls-Universität Prag durchgeführt wird.

Zwingendes, von dem man sagen könnte, es würde sich lohnen, die Linie, die er vorgibt, zu verfolgen.

Der Satz benennt ein *oikologisches* Problem.[2] Denn er verweist mit den Koordinaten von Zeit- und Raumnahme, Besetzung und Einrichtung auf die Errichtung eines *oikos*, einer Wohnstätte. Macht ist in diesem Sinn stets Haus-Macht, wobei es offen bleibt, ob es einen *oikos* geben könnte, der nicht durch Macht strukturiert und damit nicht auf Gewalt gegründet wäre. Die These, die in Canettis Satz angelegt ist, lautet, dass Macht nicht nur auf Gewalt gebaut ist, sondern dass Gewalt in ihr steckt, so wie ein Mensch die Erbschaften seiner Vorfahren in sich trägt.

Das eigentlich Problematische ist das ‚darin stecken' und damit die Metamorphose selbst, von Gewalt zur Macht, über eine Dehnung und In-Besitz-Nahme von Zeit und Raum. Das Problem ist folglich durch die Frage benannt, was, vor dem Hintergrund dieser eigentümlichen Verwandlung, an Gewalt noch in der Macht steckt und welche Folgen dies impliziert. Und die weitere Frage lautet, ob sich nicht in diesem engen Verhältnis von Gewalt und Macht – eng in dem Sinn, dass eines aus dem anderen hervorgeht – eine *Unverhältnismäßigkeit* bekundet, die gerade dort zum Ausdruck kommt, wo Gewalt auf die Möglichkeit trifft, sich Zeit zu lassen, Zeit und Raum zu rauben, damit aber häuslich zu werden, ohne doch häuslich werden zu können. Das Unverhältnismäßige läge damit im Aufeinandertreffen der Verhäuslichung und ihrer Einrichtung, der Raum- und Zeitgabe, mit einem Wort: des Hausfriedens, mit dem als Eigentümer in Erscheinung tretenden Hausvater, dem *Ego*, das nichts als Macht will und zu diesem Zweck Raum und Zeit raubt, um sie sich zu geben. Das Ganze wäre eine Domestikation, die von vornherein zum Scheitern verurteilt ist, weil unvereinbare Momente, die in Macht sich umgießende Gewalttat einerseits, der Hausfrieden andererseits, aufeinander träfen bzw. ein Domestizieren vorläge, das sich gerade ob seiner Unmöglichkeit endlos vorwärts schiebt. Und die These würde lauten, dass ein solcher Domestizierungsversuch, der Gewalt umbilden will, zähmen will, häuslich machen will, also auch erhalten will, nur eben nicht als Gewalt, sie auch nicht los wird.

‚Gewalt lässt sich Zeit' – das meint, sie stürmt nicht vorwärts, stürzt sich nicht auf das Objekt ihrer Tat, sondern hält sich darin zurück. Sie biegt gleichsam den geradlinigen, davonschießenden Pfeil des Magischen auf sich selbst zurück und grenzt so einen Zeitraum aus, der ihr

2 Zum Konzept einer Philosophie des Oikologischen siehe Sepp (2011).

ein relativ stabiles Wirkungsfeld verschafft. Zeit lassend gießt sie das Magische in das Mythische um und erwirkt auf diese Weise den Kreis einer durch den Mythos bestimmten Zeiträumlichkeit, der fortan für sie ist, ihr zur Verfügung steht. Das Zurückhalten vom ekstatischen Verschossensein auf ihre Objekte verschafft im Akt der Distanznahme die Möglichkeit, dass Imagination sich entfalten kann. Zeit lassen, Zeitraum gewinnen geht Hand in Hand mit einer Ausbildung imaginativer Kräfte, so dass das Raffinement der Gewalt, ihre Kaschierung in der scheinbaren Beschränkung, den Anschein, das Erscheinen von Welt, zulässt – um darin, verwandelt, selbst Platz zu nehmen.

Das Mythische mit seinen zyklischen Modellen, seinen jeweiligen Zeit- und Raum-Gaben, die Kreation seiner Geschichten und seiner Geschichtlichkeit, wird zur hohen Stunde der Sinnstiftung, die es vergessen lässt, dass diese Welt auf der Gewalttat der Bodennahme gründet, dort, wo Gewalt sesshaft wird und sich ein Territorium aneignet und andichtet. Die Stiftung von Sinn und immer neuem Sinn überdeckt die Brutalität und Direktheit der Gewalttat, durch deren Überdeckung jene Stiftung erst ermöglicht wurde. Der verdrängte Grund der Gewalt meldet sich jedoch spätestens immer dort, wo die Früchte ihrer Metamorphose, ihrer Verschiebung in den Sinn hinein, geerntet werden: im neuen Kleid der Macht.

Macht stützt sich nicht nur auf das reale Territorium, sondern vor allem auf dessen sinnstiftende Überhöhung durch die Kraft einer Maß-Nahme. Die durch die Zeit- und Raumnahme definierte Welt wird zum unbedingten Maß für diejenigen, die unter ihr befasst sind. Solcher Maß-Nahme und ihrer Anwendung ist von vornherein ein Widersprüchliches inhärent: Im Licht des Tages erstrebt das Maß geordnete Verhältnisse; im Schatten dieses Lichts aber verschwimmt die *Grenzlinie*, die in der taghellen Ordnung die Regelung durch das Maß von der gewaltbereiten Maßregelung scheidet. Darin liegt nicht nur, dass Ordnung stets auch von der Gier des Egos nach Herrschaft versucht werden kann; indem diese Gier gerade kein Maß kennt, sich aber des Maßes bedient, steckt im Maß selbst ein Unmäßiges. Dieses Unmäßige im Maß ist ein Indiz für jene Unverhältnismäßigkeit im offenbar nicht ohne weiteres aufzuhebenden Widerstreit zwischen Versuchen der Domestizierung und der sich allem Maß entziehenden, wenngleich sich seiner bedienenden Gewalttat.

Der immer wieder scheiternden völligen Transformation von Gewalt in Macht wird freilich nicht tatenlos zugesehen. Auf das Unverhältnismäßige im Verhältnis der auf die Maß-Nahme sich stützenden Macht und der das Maß usurpierenden Gewalt reagieren Versuche, das Rohe

der Gewalt aus den Kontexten der Macht zu tilgen – was nicht gelingt, da Gewalt in der Macht steckt, so dass keine Macht auf gleichsam neutralem Boden steht, in einem Zustand ursprünglicher Unschuld sich befindet.

2.

Es mag sein, dass mit dieser Beschreibung nur ein bestimmter *oikos*, nämlich der *oikos* Europas, umrissen ist, so dass es um das Geschehen einer lediglich regionalen Domestikation geht. Die Gewalt, die diesen *oikos* kennzeichnet, liegt nicht nur in der Spannung von Zeit (Raum) und Macht, sie vollendet sich in dem besonderen, einen jeglichen Grund legenden Vermögen, das dieser Weltteil ausgebildet hat: in der *Wissenschaft* als einer im Prinzip alle Häuslichkeit fundierenden und darin einzigartige Macht erlangenden Kraft, die sich den Grund, über Gründe befinden zu können, angeeignet hat. Erst mit der europäischen Wissenschaft und ihrer neuzeitlichen Radikalisierung vollendet sich das europäische Programm, Zeit und Raum zu rauben, indem magische Potenz und mantische Kunstfertigkeit so gesteigert werden, dass sie Zeit und Raum wirklich beherrschen, und herrschen, weil sie Macht über Zeit und Raum erlangt haben. Um sich Zeit und Raum gefügig zu machen, bedarf es einer kontrollierenden – man könnte auch sagen: domestizierten und selbst domestizierenden – Distanzierung. Dort, wo das Feld meines Verfügens nicht nur schlichte Ausdehnung erfährt, sondern ihm ein *principium* der Dehnbarkeit unterlegt wird, ist die Bedingung erfüllt, dass objektive Zeit buchstäblich länger, objektiver Raum weiter und, zumindest dem Anschein nach, auch der durch diese Zeit und diesen Raum markierte Bereich stabiler wird. In Europa begann dies alles mit dem Auge, mit der Bevorzugung des Gesichtssinns, wie dies die Philosophie seit dem Ausgang des 19. Jahrhunderts, von Yorck von Wartenburg bis hin zu Michel Henry, in immer neuen Anläufen kritisch vermerkte. Erst der Gesichtssinn schafft die Bedingung für eine möglichst intensive Dehnung: Das Auge überfliegt die Distanz zwischen hier und dort, bringt das fremde Hier auf mein Dort zurück, *ohne* dass ich meinen Ort verlassen muss. *Es transzendiert*. Ausdruck wie zugleich Medium für diese Zeit und Raum vereinnahmende Dehnung ist nicht nur die europäische Findung der zentralen Perspektive, sondern vor allem die systematische Applikation mathematischer Ideen auf die naturhafte Welt, diese große Klammer, mit deren Hilfe der ferne Bereich des Idealen auf das zufällige Hier zurück-

gezwungen wird, und der Beginn der exakten Fixierung all dessen, was magische Voraus-sicht und mantische Voraus-sage immer schon regelnd treffen wollten.

Im Rahmen dieser imaginativen Erstreckung, die sich durch ein bestimmtes Imaginatives, genannt Wissenschaft, zu stabilisieren sucht, sind Zeit und Raum neu verknüpft: Die imaginativ geweitete Zeit schafft selbst einen imaginären Raum, und dieser imaginäre Zeitraum durchwirkt seinerseits das, was man als naturhafte und kulturelle Welt zu bezeichnen pflegt. Bildet also Europa Zeit vor allem durch das imaginative Konstrukt der Wissenschaft und der von ihr imaginativ geprägten Welt und generiert es auf diesem Boden einen einzigartigen Stil von Macht – denn wer Zeit und Raum hat, hat auch die Macht –, so unterlag diese in der Bevorzugung des Gesichtssinns verankerte Genese, dieser eine genuine Geschichtlichkeit stiftende ‚Augenaufschlag', doch von Anfang an einer *Blendung*. Je stärker die Fixierung und je intensiver die Macht, desto größer auch der Bereich dessen, was sich solcher Fixierung entzieht. Vielleicht besteht das tatsächliche Paradox darin, dass gerade dort, wo *alles* intendiert wird, die Tendenz auf völlige Beherrschung und totale Macht wirkt, in Wirklichkeit *nichts* aufsteigt, die dunklen Zonen dessen, was aus- oder abgeblendet bzw. verblendet wird und das sich in dem einen sammelt, das wir selbst sind: als Verblendete. Diese Verblendung von der Philosophie aus zu korrigieren, gab den ebenso späten wie grundlegenden Anstoß nicht nur für die sogenannte Lebensphilosophie, sondern insbesondere für die Phänomenologie. Bereits Husserl benannte diese Verblendung mit einem Terminus: „natürliche Einstellung", und er machte darauf aufmerksam, dass das *punctum saliens* des Problems in einem Bereich verankert ist, der (zeitlich wie räumlich) *vor* der Wissenschaft liegt, den aber die *bisher* ausgebildete Form europäischer Wissenschaftlichkeit nicht einmal zu berühren vermochte. Dieser sich in die Wissenschaft fortschleppenden Verblendung setzte Husserl, der noch an eine Selbstheilung der Wissenschaft glaubte, ein alternatives Sehen entgegen: die Sicht des „transzendentalen Zuschauers", die ein alternatives Konzept der Wissenschaftlichkeit begründen sollte.

Es gibt auf Erden keinen Bereich der Unschuld, auch Wissenschaft ist nicht wertfrei und kann es nicht sein; die Verpflichtung auf ‚Begründen' stellt keinen Freifahrtschein dar, der selber keiner weiteren Rechtfertigung mehr bedürfte. Worum es eigentlich geht, ist also, zu verstehen, was mit dem Begründen selbst geschieht und was mit der Welt geschehen ist, seitdem das Prinzip des Begründens Einzug in sie hielt – welchen Voraussetzungen, Vorentscheidungen eine Weltsicht unter-

liegt, die dergestalt auf ein Begründen setzt, dass die Bedingtheit dieses Setzens selbst nicht fragwürdig erscheint. Letztlich geht es um den grundstürzenden Unterschied zwischen einer sich selbst genügenden (und folglich *de facto* nie genügenden) Form des Begründens und einer Suche, die weiß, dass ein Finden auch hinsichtlich der Form nie an ein Ende kommt. Ob ein solches Verstehen, das seinerseits methodisch auszubilden wäre, selbst noch als ‚Wissenschaft' bezeichnet werden kann, ist nicht die entscheidende Frage. Entsprechend handelt es sich auch nicht darum zu sagen, dass Wissenschaft Gewalt ist oder Gewalt im Kielwasser hat, sondern zu verstehen, welche spezifische Gewalt in der besonderen, europäischen Wissenschaft steckt, und wie Wissenschaft dieser Gewalt eine Heimstätte bot. Das Verhängnis ist daher auch nicht die Wissenschaft selbst, sondern die Egoität, die vor ihr da war, die sich in jene einnistet und durch sie neue Macht erlangt. Die Wissenschaft meinte, der Egoität dadurch Herr geworden zu sein, dass sie das Nur-Subjektive ausgetrieben hat – ein folgenschwerer Trugschluss. Der Verzicht auf den Rekurs auf Subjektivität lässt ins Gegenteil stürzen. Der (un)heimliche Herr im Haus bleibt die Egozentrik, nur noch gestärkt.

An Leitfäden ist es möglich, bestimmte Linien dieser Genese im fortwährenden Versuch der Verhäuslichung von Gewalt und des dies beides noch tragenden Egoismus' aufzudecken. Eine Linie dieser Art, wie sie Canettis Aussage bereitstellt, kann hier nur umrissen, aber nicht voll ausgedeutet werden, denn eine solche Deutung zu unternehmen, würde ein monografisches Werk erfordern. Diese Linie betrifft den Gesichtssinn und seine Rolle bei der Domestikation von Gewalt im Kontext europäischer Wissenschaftlichkeit. Das Besondere dabei ist, dass diese Genese lange vor der Setzung von Philosophie (und Wissenschaft), also vor dem, was Husserl als die „Urstiftung" der Philosophie bezeichnete, ihren Anfang nimmt. Das aber bedeutet wiederum, dass diese Gewalt nicht erst im Humus der Metaphysik als deren „Geschick" aufkeimt. Die von Heidegger bis Derrida geäußerte Kritik an der europäischen Metaphysik wäre also neu und anders zu schreiben. Der Aufstieg von Philosophie und Metaphysik in Europa mag vielmehr schon eine Antwort auf eine vorgängige problemgeladene Situation sein, eine Situation, in der sich bereits der griechische Mythos befand, die er zu benennen und zu überwinden versuchte – durchaus erfolglos, wie man weiß.

Prägt ein fortwährender Kampf der Macht gegen die dunklen Gründe der Gewalt die Gestalt Europas, so sind die wesentlichen Ecksteine ihrer Bildung jene genannten Momente: die ins Unermessliche ausgreifende

Erstreckung der Transzendenz, die zugleich darin endlich ist, dass sie an das terminierende, auf Erfüllung gerichtete Begehren des Egos, an das Begehren in der „Form des Bedürfnisses“, wie Levinas es nennt (Lévinas 1987: 148), gebunden ist; dann der Nullpunkt dieses Egos, der es sich anmaßen wird, das Unermessliche seinem Maß zu unterwerfen, und schließlich die Maß-Nahme selbst, das *Sehen* (*videre* – Wissen), womit sich das Ego im Kontext der *theoria* die Erstreckung der Transzendenz in ihrer Zeiträumlichkeit einverleibt und damit seine Macht festigt. Ein Blick auf die zenbuddhistisch grundierte Kultur Japans zeigt ein Gegenmodell: Hier gibt es nicht nur keine Transzendenz, es findet sich auch kein vergleichbares Konzept, das eine Zeiträumlichkeit erschloss, die, wie in Europa, durch ihre sich ins Unendliche verlängernde Präsenz in Zusammenhang mit einem diese Unendlichkeit usurpierenden individuellen Ego die Grundlage für ein Machtsystem schuf. Zeitlichkeit erfüllt sich hier in ihren Phasen und aus diesen heraus – sie entfaltet sich damit diskontinuierlich, jegliche Kontinuität ist abgeschnitten. Das hat zur Folge, dass Gewalt hier oft eruptiver in Erscheinung tritt und nicht wie in Europa in derart zeiträumlich gedehnte, imaginativ gestützte Systeme der Macht eingegossen wird – bis zu dem Moment, da Japan auch den europäischen Nationalismus importiert und bis zu einem gewissen Grad dessen Voraussetzungen übernimmt.

3.

Der Kampf der Macht gegen die dunklen Gründe der Gewalt in ihr ist der eigentliche Motor, der in Europa die Metamorphose des Mythischen hin zum sogenannten Rationalen bewirkt und damit auch Polis und Philosophie grundiert. Und wie bei jedem Kampf kommt es früh schon zu Ermüdungserscheinungen, zur Enttäuschung darüber, dass dieser Kampf, so wie er geführt wird, aussichtslos ist, dass Ordnung, wie sie hier versucht wird, nicht der Gewalt entkommen kann.

Im antiken Mythos wird ein solcher Kampf im Rahmen einer Abweichung des Einzelnen von einem Gesamt vorgeführt – und damit, zumindest an der Oberfläche, entkräftet, sofern der Kampf, den die Helle der Ordnungsmacht mit dem dunklen Grund der Gewalt, ihrem eigenen Grund, führt, auf den Konflikt des Individuums mit der Weltordnung verschoben wird. Ödipus scheitert trotz oder gerade wegen bester Vorsätze. Er entkommt nicht der Gewalt, sie holt ihn buchstäblich ein, ja mehr noch: Sie ist vor ihm schon da – wenn er, um dem geweissagten Vatermord zu entgehen, auf der Landstraße seinen leibli-

chen Vater trifft und ihn erschlägt. Der entschiedene Wille, Gewalt zu vermeiden, beschwört sie herauf.

Demgegenüber ist Pentheus, der Herrscher von Theben, der Prototyp eines Machtmenschen, der, geblendet durch das Licht, meint, mit der Helle der Vernunft, der Maß-Gabe der Staatsräson, könne das Dunkle der Gewalt getilgt werden. Die Gewalt tritt hier im Gewand des dionysischen Kults, des Orgiastischen, Ungezähmten auf, das sich jeder Maßregelung verweigert. So sehr die beiden Welten, hier die Welt des Maßes, dort die Welt des Un-Maßes, kontrastieren, sind sie doch zugleich unheilvoll verschwistert.[3] Nicht nur im Ödipus-Mythos wird die Dialektik von Gewaltausbrüchen und Zähmungsversuchen in einem engen genealogischen Zusammenhang, einer Familiengeschichte, vorgeführt; bei Pentheus ist es die eigene Mutter, die sich der Gefolgschaft des Dionysos anschließt und am Ende – geblendet durch den dionysischen Zauber – ihren von einer verstiegenen Rationalität verblendeten Sohn in Stücke reißt. Es bleibt in der Familie: Gewalt und Macht sind, zumindest im Kontext der Letzteren, untrennbar.

Auch die Rationalität der europäischen Wissenschaft nimmt den Kampf auf, das „Irrationale", wie Husserl es nennt, einzudämmen. Wenn die brutale Faktizität schon nicht zu domestizieren ist, muss sie einer Kontrolle unterworfen, das zu Kontrollierende durch ein Wissen überholt werden. In Wahrheit aber hinkt auch das Wissen hinterher. Für Ödipus sind nicht nur seine guten Vorsätze Grund für sein Scheitern, sondern vielleicht mehr noch sein Wissen. Da das Wissen immer zu wenig ist, wird versucht, zumindest einen Schritt voraus zu sein, *vorauszusehen*. Der Wille zur Voraussicht und zur Voraussage verklammert nicht nur Mantik und Wissenschaft; er demonstriert im Begehren nach schrankenloser Enthüllung, nach Versichtlichung, auch einen dunklen Trieb der Besitzergreifung und belegt, wie sich Gewalt im Wissen eingenistet hat. Wissen scheitert dort, wo es die *Grenze* nicht sieht, seine Grenze, die zugleich Grenze zum Anderen in ihm selbst, zur Gewalt, ist.

Steckt Gewalt schon im Grund der grenzenlosen Versichtlichung – selbst im *prima facie* unverdächtigen Konzept der ‚*theoria* um der *theoria* willen' –, dann umso mehr dort, wo Wissen zu Machtzwecken eingesetzt wird. Denn die aufdämmernde Erkenntnis, dass die Gewalt der

3 Schon Jan Patočka (2010) geht in seinen *Ketzerischen Essays* bekanntlich der Frage nach, inwiefern sich in der Geschichte Europas Orgiasmus und rationalistische Maßregelung aneinander entzünden und letztlich miteinander verbünden und verbinden.

Macht in den Gliedern steckt, schürt Angst, die Macht zu verlieren – an diese selbst, durch innere Aushöhlung, Auflösung. Wissen und seine Funktionalisierung zu Kontrollmechanismen zeigen, dass das ‚Unsichtbare' nicht nur Pendant eines Sichtbaren ist, sondern letztlich auf die Sichtbarkeit / Unsichtbarkeit noch untersteigende Brutalität des Gewalttätigen und seiner Metamorphosen verweist. Somit scheitert der antike tragische Held nicht wegen seiner Unwissenheit, nicht einfach aufgrund von zu wenig Wissen, sondern wegen des Glaubens, ein über das *factum brutum* der Gewalt sich hinwegsetzendes Wissen könne dieses Faktum aus der Welt schaffen. Dieses Faktum wird als etwas Unantastbares, als sakrosankt angesehen; es ist im wörtlichen Sinn nicht antastbar: Es kann vom Sinn nicht berührt werden.

Diese Grenze des Sinns, des Sichtbaren, des Wissbaren, des Maßes nicht zu akzeptieren, bedeutet eine Verblendung, sozusagen ein Nicht-Sehen der Grenze des Sehbaren. Die konsequente Strafe für Ödipus ist die Blendung. Als Beraubung des Augenlichts ist sie zugleich göttliche Rechtsprechung: Ödipus wurde – gewaltsam – das zuteil, was ihm fehlte und ihn fehlen ließ, ohne beabsichtigte Verschuldung: nämlich der Schnitt ins Fleisch, das Ausstechen der Augen, welches das Ende allen Begehrens, die Wege des Sichtbaren auszuloten, ‚sehen' lässt.

Nur ein Seher, dem induktives Wissen und berechnende Mantik genommen wurde – der bereits seines Augenlichts beraubte Teiresias – ist mit der göttlichen Gabe der Voraussicht betraut. Nur als Nicht-Involvierter, außerhalb der Dialektik von Gewalt und Macht Stehender, ist es ihm gestattet, weiter als die noch ungebrochen in Geschichten Verstrickten zu sehen. Für diese aber hat er keinen Nutzen, er kann weder das Scheitern des Ödipus noch den Untergang des Pentheus verhindern. So geht hier auch von dem Wissen, das um die Grenze allen Wissens weiß, keine Hoffnung aus.

4.

Das Drama um Gewalt und Macht, wie es der europäische Mythos vorführt, zeugt vom Zusammenbruch und damit von der Grenze eines Sinnsystems, einer Welt, die um alles in der Welt ihre Macht bewahren will; dabei vollzieht sich diese Bezeugung selbst im Kontext eines sinnhaften Ganzen, des Mythos. Noch darin bewährt sich der zirkuläre Stil des Mythischen, das antrat, Gewalt zu domestizieren und sich in den eigenen Domestizierungsversuchen verfängt. Es bleibt mit dem Sprengstoff in ihm allein und hat nur den Ausweg einer fortschreitenden

Radikalisierung seiner imaginativen Mittel, die ebenso stets verfehlen, wie sie treffen. Wie das Wissen vermag auch die Verbildlichung die Arbeit der Domestizierung der Gewalt nicht zu Ende zu führen und, schlimmer noch, nicht nur der Machtanspruch, auch die Gewalttat bedient sich ihrer, um sich selbst zu radikalisieren.

Eine erste weitere Stufe einer Radikalisierung der imaginativen Mittel bildet die Erfindung der attischen Tragödie. Der Mythos wird auf die Bühne gebracht. Hier zeigt sich besonders deutlich, dass die gedoppelte Spiegelung – der Mythos wiederholt und bricht reflektierend, distanzierend und sehen lassend, die unheilvolle Verschwisterung von Gewalt und Macht, das Drama wiederholt diese Brechung mit den imaginativen Mitteln, die ihr eigen sind – nicht zu einer wirklichen Lösung dieser Bande führt, im Gegenteil: Nicht nur sitzt das Orgiastische der griechischen Tragödie tief in den Knochen; die Tragödie wiederholt zudem mit ihrer Spielwelt, also mit einem Mittel, das den Augenschein weit mehr als die Erzählung überzeugt, den Akt der Kosmogonie, der eine machtvolle Welt entstehen lässt, für welche Gewalt mit ihrer Zeit- und Raumnahme den Grundriss liefert.

Für den Augenschein mag die Wiederholung und die ihr inhärente Intensivierung eindrücklicher sein als die sie begleitende Brechung. Und der Augenschein zählt gerade hier, wo das Theater den Zuschauer erfindet. In zunehmendem Maße übernimmt der Zuschauer die Rolle des göttlichen Blicks; er mag nicht so viel sehen wie ein Gott, aber er sieht und weiß mehr als die Personen im Drama. In jedem Fall markiert er einen archimedischen Punkt, um den sich alles dreht, ohne dass er selbst involviert wäre. Und doch trifft zugleich das genaue Gegenteil davon zu: Denn er ist zur Gänze eingebunden, als der erste und letzte Adressat der Aufführung, und überdies real eingebunden, nämlich als das konkrete Individuum, das er oder sie ist und sich nicht wie die Spieler hinter einer Rolle verstecken kann.

Der Zuschauer befindet sich also in einer höchst ambivalenten Situation. Zum einen wird ihm in doppelter Spiegelung das Geschehen einer Domestikation vorgeführt; und diese kann hier nicht nur aus dem Grund den Anschein erwecken, sie sei gelungen, weil sie noch einmal vor Augen geführt wird, sondern weil aufgrund der Doppelung der imaginativen Mittel von Mythos und Theater der Druck der Realität reduziert und damit das Orgiastische von vornherein relativiert ist. Zum anderen zielt die Aufführung selbst wie schon der Mythos auf das Gegenteil, nämlich darauf zu zeigen, dass solche Domestizierungsarbeit scheitern muss. Indem jedoch dieses Scheitern mit imaginativen Mitteln vorgeführt wird, spricht diese Aufklärungsarbeit nur das ima-

ginative Erleben an und weckt nicht die nackte Angst vor solchen Versuchen einer Verabsolutierung von Macht.

Es mag kein Zufall sein, dass Euripides, der letzte der drei bedeutenden Dichter der attischen Tragödie, sein Werk und damit das griechische Jahrhundert der Dramatik mit dem Pentheus-Stoff der *Bakchen* beschloss. Hier prallen nicht nur die unvereinbaren Welten des Orgiastischen und Rationalistischen aufeinander (und werden doch in ihrem Zusammenstoß im Imaginären relativiert), es gibt hier auch keinen Gott mehr – es sei denn jenen imaginativen Abglanz eines *deus ex machina* –, der rettend, vermittelnd eingriffe. Da der Zuschauer nicht die Kraft besitzt, den frei gewordenen archimedischen Ort zu besetzen, findet er Surrogate, z. B. Pentheus selbst, wenn dieser, ein Zuschauer im Stück, ein Zuschauer, dem man zusehen kann, von Dionysos verblendet und genötigt wird, inkognito, als Frau verkleidet, dem bacchantischen Ritual zuzusehen, bevor er von den Bacchantinnen entdeckt und zerrissen wird. Indem der Zuschauer Vertreter im Stück selbst findet, vermag er sich gänzlich aus der ihm dargebotenen Welt zurückzuziehen. Er wird zum ‚unbeteiligten Zuschauer'.

5.

Parallel zur Entfaltung des Konzepts der ‚*theoria* um der *theoria* willen' vollendet auch die Genese des Zuschauers einen Prozess, der zu einer Geschichte der *Entlastung* wird. Es arbeiten und sterben immer die Anderen – die Sklaven für die Denker, und die Schauspieler für diejenigen, die Zerstreuung suchen. Dieser *Rückzug* ins Ego ist ein letzter Schritt, der durch das unmögliche Unterfangen einer Domestizierung der Gewalt mit Mitteln ihres eigenen Produkts, der Macht, provoziert wird. Es ließe sich eine Geschichte dieses Rückzugs schreiben, der Europa sozusagen sein oikologisches Profil verpasste und zugleich eine Geschichte der sich radikalisierenden Unverhältnismäßigkeit ist, wobei stets Mittel des Imaginären das *factum brutum* der Gewalt in ihre Gewalt bringen wollen. Dieser Rückzug auf *fundamenta inconcussa*, etwa heilige Bezirke der absoluten Herrschaft und der Unfehlbarkeit, der Propagierung imaginärer Identitäten, aber auch der ausschließenden Sonderzonen, Anstalten, Lager, besitzt die Tendenz, immer engere Territorien zu de-finieren, für die eine immer höhere Sicherheitsgarantie ausgesprochen wird. Vor allem aber weist dieser Rückzug den Charakter einer *Blendung* auf.

Der Rückzug blendet ab, indem er sich konzentriert. Er blendet aus, da er sich nur auf *sein* und sein *jeweiliges* Sichtbares einlässt. Daher hat gesteigerte Sichtbarkeit Blindheit im Gefolge; partielle Überhellung wird mit Verdunkelung des Übrigen erkauft. Solche Rückzüge setzen immer mehr imaginative Mittel zwischen sich und der Realität, Verblendungen, die das *factum brutum* verdecken. Vergisst man mit der Zeit, dass solche Verblendungen nur potemkinsche Dörfer sind, so wird das Imaginative an der Oberfläche wie eine reale Kraft aufgefasst, die es, wenngleich nur in der Tiefe seiner Gewalt, auch tatsächlich ist: Rückzüge dieser Art blenden sich mit ihren Verblendungen nicht nur ab, sondern diese blenden selbst, dort, wo sie mit der Oberfläche ihres Blendwerks vorgeben, ein Wirkliches zu sein, dem es zukommt, für sich den Status eines Notwendigen zu fordern. Allerdings halten noch so potenzierte, extreme Rückzüge keine wirklichen Fluchtmöglichkeiten bereit, solange nicht das Konzept der Entlastung selbst in Frage steht. Denn die mit dem Rückzug verbundene Blendung ist selbst ein Akt der Gewalt, in dem sich die Gewalt zurückmeldet, und diese wird durch die mit dem Rückzug beanspruchte Selbstmächtigkeit nicht nur nicht aufgelöst, sondern noch forciert.

Bei Carl Schmitt erlangt das Konzept des absolut auf sich zurückgeworfenen, des souveränen Subjekts konsequent seine totalisierende Radikalität, wobei Schmitts politisch-theologische Theorie exakt den Vorgang einer Aus- bzw. Abblendung als Symptom einer Verblendung im Doppelsinn von verdeckender Täuschung und Selbsttäuschung beschreibt: Der Souverän „steht außerhalb der normal geltenden Rechtsordnung und gehört doch zu ihr, denn er ist zuständig für die Entscheidung, ob die Verfassung in toto suspendiert werden kann" (Schmitt 2009: 14). Der Souverän ist der Rechtsordnung in dem Maße enthoben, wie es nötig ist, damit seine Unantastbarkeit gewährleistet bleibt; er bleibt zugleich soweit mit ihr verbunden, dass er weiterhin Einfluss auf sie nehmen kann. Da er aber außerhalb der Rechtsordnung steht, kann diese Einflussnahme letztlich nur darin bestehen, die Rechtsordnung außer Kraft zu setzen: Der Souverän ist daher derjenige, der „über den Ausnahmezustand entscheidet" (Schmitt 2009: 13). Indem er die Gültigkeit der Rechtsordnung für sich ausblendet, zugleich sich aber den Anschein gibt, weiterhin für sie da zu sein (er „gehört zu ihr"), verblendet, kaschiert er sein wahres Motiv – den egoistischen Besitz der Entscheidungskapazität, sie jederzeit außer Kraft setzen zu können – mit der Selbstdarstellung, dass der mögliche Vollzug solcher Suspendierung dasjenige ist, wofür er als Souverän eigentlich „zuständig" sei. Der Souverän avanciert so zu einer sich aus sich selbst heraus legitimie-

renden Einrichtung und konstituiert in der von ihm beanspruchten Independenz eine Totalität. Die Verblendung im Sinne einer Selbsttäuschung beruht aber darin, dass der Souverän sich über seinen eigenen Egoismus täuscht, indem er etwa naiverweise annimmt, die Exklusivität seiner Position (wie noch der Hobbesche Leviathan) zum Gemeinwohl einzusetzen, also gerade nicht eine Verblendung im Sinne der Kaschierung zu inszenieren. Die Selbstblendung schließt noch die Tat, den eigenen Egoismus zu verkleiden, mit ein – ein Faktum, das diesen jedoch um keinen Deut weniger entschuldbar macht.

Im Spätwerk modifiziert Schmitt nur die Fassade und lässt die Struktur des Gebäudes unberührt, wenn er dem Anschein nach eine Entsubjektivierung vollzieht, indem er das totale Subjekt des Souveräns durch den „Nomos der Erde" ersetzt. Gilt jetzt die „Landnahme als ein rechtsbegründender Ur-Akt", als „Ur-Maß", das als „ein erstes Maß […] alle weiteren Maße in sich enthält" (Schmitt 1997: 16), hat sich strukturell gesehen nichts geändert: Legitimität stiftet sich außerhalb und vor der Legalität und begründet diese zugleich, definiert einen absoluten Umkreis, der nur für das Prinzip dieser Legitimität selbst aufkommt: „So ist die Landnahme für uns nach Außen (gegenüber andern Völkern) und nach Innen (für die Boden- und Eigentumsordnung innerhalb eines Landes) der Ur-Typus eines konstituierenden Rechtsvorganges. Sie schafft den radikalsten Rechtstitel, den es gibt […]." (Ebd.: 17)

Indem Schmitt auf den ursprünglichen Sinn von *nómos* (Gesetz, Brauch) bzw. *nomós* (Weideplatz, Haus) als sich abspaltende, sich in sich selbst de-finierende, ein erstes, absolutes (nicht ver-gleichbares) Maß gebende Landnahme verweist (was durchaus plausibel ist), also Nomos noch nicht im Kontext von Legalität und noch nicht im Gegensatz zur Physis begreift, vergisst er, dass Nomos auch die genau gegensätzliche Grundbedeutung einer Selbsttranszendenz besitzt – im Sinn einer Bewegung, in der das eigene Haus, die ‚Habe' implizit schon überschritten sind; denn Nomos verweist auf *nomizein*, das ‚als Brauch anerkennen', *glauben* – also gerade *nicht* schon haben im Sinne der Landnahme besagt.[4] Nomos als „Ur-Teilung" (Schmitt 1997: 36) ist dann nicht allein im Sinne einer Souveränität generierenden ab-soluten Abspaltung zu verstehen, sondern die untilgbare Ungewissheit, die im Nomos als Glauben steckt, macht, anders als Schmitt es will, zugleich auf die *Grenze* dieser Ab- und Eingrenzung aufmerksam und damit *ex negativo* auf solches, das dieser eine Nomos selbst absolut nicht ist: das wirklich *Andere*, der je andere Nomos, der in sich selbst

4 Vgl. Prellwitz (1892), Eintrag *nómos / nomós*.

gleichfalls ein Ergrenztes (‚Teil') und darin implizit auf seine Grenze verwiesen ist.

6.

Was ist das vorläufige oikologische Ergebnis dieser Überlegungen?

1) Das vielschichtige Phänomen der Gewalt gilt es als ein solches zu erkennen, das sich auch *oikologisch* strukturiert und ausdifferenziert. Als ein oikologisches tritt es in kulturspezifischen Formungen auf. Um diese Formungen zu analysieren, greift die Institution der ‚Kulturwissenschaften' zu kurz, sofern sie von einem selbst nicht radikal aufgeklärten Begriff der europäischen Wissenschaft Gebrauch machen.[5] Der oikologische Ansatz muss demgegenüber die Bedingung der Möglichkeit des Weltzugangs, genannt ‚Wissenschaft' selbst noch in sein thematisches Feld aufnehmen, und zwar als einen interkulturellen Problempunkt. Daher ist es nur ein erster Schritt, nach der oikologischen Voraussetzung der europäischen Spielart von Wissenschaft zu fragen.

2) Das gilt im Besonderen für den Umgang mit *Methode*. Die Methode ist im europäischen Kontext der Vollendung von Macht durch Wissenschaft das bewegende Moment. Um zu sehen, welche Rolle das Methodische als Bewegungsmoment bei dem großen Projekt spielt, den imaginativen Zeitraum der Wissenschaft aufzuspannen, kommt es nicht nur darauf an, Forschungen durch Methode einen Rahmen zu geben bzw. nach der angemessenen Methode zu fragen, sondern Methodik selbst zu einem oikologischen Problem zu machen. Eine oikologische Philosophie des Methodischen, welche insbesondere die Methode im eigentlichen Wortsinn, also im europäischen Kontext, befragt, hat auf das Verhältnis von *Methode und Grenze* zu achten – auf die Grenze, die nicht erst in der Wendung auf sinngenetische Voraussetzungen von Methodik selbst sowie von bestimmten methodischen Griffen aufscheint, sondern, früher als dies, im Einbruch der Maß-Nahme des Methodischen in eine sinnhaft gegliederte Welt durch einen sinnvorgängigen Akt der Gewalt gezogen wird. Wenn Methode das bewegende Moment

5 Zur Kritik des Kulturbegriffs und seiner Verwendung siehe Nowotny / Staudigl (Hg.) (2000).

einer Domestikation durch Wissenschaft ist, diese Domestikation aber die in ihre Fundamente eingelassene Gewalt nicht los wird, befördert das Methodische nicht nur Wissenschaft, sondern auch Gewalt. Diese Gewalt wird nicht nur überall dort freigesetzt, und d. h. in die Maß-Nahme selbst integriert, wo eine bestimmte Methode alles andere über ihren Kamm scheren will, sondern das Methodische selbst sich als eine unangreifbare Größe präsentiert – was nichts mit der Frage zu tun hat, ob die Berufung auf das Methodische wahr oder falsch ist. Schon der Gewaltakt dieser Selbstpräsentation zieht dem Methodischen eine Grenze, denn besäße das Methodische tatsächlich die behauptete Größe, bräuchte sie diese nicht einzufordern. Die Einforderung verweist auf etwas, das verteidigt werden muss, und was verteidigt wird, sind Grenzen. Gleichzeitig wird die Grenze nicht eingestanden, denn sie einzugestehen, würde bedeuten, dass das Methodische, um Wissenschaft zu gründen, noch etwas anderes als es selbst anerkennen müsste – auch wenn es dieses nicht kennte. Sich zu seiner Grenze nicht zu bekennen, verschafft dem Methodischen erst die Möglichkeit, dass seine Akzeptanz in Funktion tritt und es somit keinen Beweggrund gibt, es in Frage zu stellen. Würde hingegen die Grenze respektiert, verlöre das Methodische seine absolute, sich selbst separierende Verbindlichkeit, seine Zeit und Raum aneignende Dogmatik. Mit ihr würde sich auch der Sinn von Wissenschaft verändern, Möglichkeiten, Wissen zu schaffen, mit ihren Paradigmen des Zugangs, würden auftauchen können. Das Faktum, sich durch die Berufung auf Griffe wie das Methodische abzugrenzen, ohne den Vollzug dieser Abgrenzung einzugestehen, bietet jedoch eine Evidenz für die darin steckende Gewalt, die im Normalfall nicht nur nicht eingestanden wird, sondern auch nicht ohne weiteres einzugestehen ist, da sie nicht auf der Linie der Methode, ja des Sinnhaften überhaupt liegt und daher auch von der Frage nach Voraussetzungen des Sinns im Kontext des Sinnhaften nicht einzuholen ist. Entsprechend ist auch die Grenze zunächst nicht nur nicht im Blick, sie kann schlechterdings nicht in den Blick kommen, sie kann nur berührt und nur als diese zu berührende zu einem sinnhaften Moment werden, zu einem Moment, das allein auf diese paradoxe Art und Weise kommunizierbar wird.

Ist die implizit verteidigte Grenze des Methodischen sinnvorgängig verankert, so erhält diese Verteidigungsanlage ihre Zurüstung erst durch eine Sinnstiftung, die dem Methodischen seinen Sinn und seine sich fortsetzende Sinngenese verleiht. Auf die Grenze des

Methodischen zu achten, bedeutet somit nicht nur, an sein nicht-sinnhaftes Gewaltpotenzial zu rühren, sondern auch, seine Sinngenesis zum Vorschein zu bringen. Dies heißt allerdings nicht, dass es in seiner Sinngestalt ein für alle Mal zu fassen, gleichsam auszuschöpfen wäre: Die nie wirklich zu ergreifende Grenze und das nie an ein wirkliches Ende gelangende Erfassen der Sinnimplikationen des von ihr Ergrenzten verhindern jegliche fest-stellende Identifikation.

3) Ein solcher Umgang mit den Bedingungen eines Denkens, welches sich das Methodische erfand, war für europäische Philosophie und Wissenschaft nicht leitend. Verhindert hat dies die Tendenz auf Entlastung – in der doppelten Form eines separierenden Rückzugs entweder auf Objektivität oder auf Subjektivität, beides geleitet von demselben egoistischen Willen, das Haus in eine Festung umzubauen: sich von einem nicht angreifbaren Posten aus zu behaupten. Lässt sich jedoch der *eine* Schlüssel zur Erklärung von allem nicht finden, entlarvt sich das Bestehen auf Allverbindlichkeit als *Glauben*, als bloße Prätention – als eine solche, die haben will, die begehrt, die mit ihrem Stil des Transzendierens feststellen will. Wie schon im Fall des Nomos-Begriffs angedeutet, sind auch hier Glauben und Grenze aufeinander so verwiesen, dass die Prätention die Grenze ignoriert – die Grenze im Zweifachen ihrer Stiftung durch einen ursprünglichen Akt der Gewalt und der daraus resultierenden Möglichkeit der Umgrenzung einer Maß-Nahme. Dazu, ihre Grenze zu ignorieren, wird die Prätention nicht nur aus dem Grund verleitet, weil sich die Grenze in ihrem sinnvorgängigen Gewaltgrund einer sinnhaften Kon-frontation mit ihr widersetzt; die Grenze wird auch deshalb übersprungen, weil das egoverankerte Begehren in seinem Hinausschießen keine Grenze kennt. Gerade das begehrende Ego selbst ist es, das im Gewaltakt des Einbruchs des Methodischen eine Grenze zieht, die es aufgrund seiner vereinnahmenden und verabsolutierenden Egoität, die sich auf das durch den Einbruch ermöglichte Sinnganze stürzt, in eins damit überfliegt. Bezüglich der Grenze ist zudem ein Dreifaches auseinanderzuhalten: Vom egobestimmten Ignorieren der als solche unangetasteten Grenze und seinem Schon-sein-beim-Anderen im Sinne des von Bedürfnissen geleiteten endlichen Begehrens ist (a) ein nicht-egobestimmter Zugang zum Anderen im Durchlässigwerden der eigenen Grenze, in der „Maßlosigkeit, die im Begehren ermessen wird“, sofern das Begehren als unendli-

ches selbst zum Maß geworden ist (Lévinas 1987: 81), ebenso zu unterscheiden wie (b) ein nicht-egobestimmter Bezug auf die Grenze des Eigenen.

Auf diese Weise verlängert sich Gewalt in den transzendierenden Akt und nistet sich in ihm ein. Die Unverhältnismäßigkeit im Verhältnis von Maß-Nahme einerseits und Maßlosigkeit im Sinne des Unmäßigen andererseits gründet somit darin, dass im Bezug von Glauben und Grenze das eine Bezugsmoment, der Glauben, nur dadurch besteht, dass es das andere Moment, die Grenze, negiert, was zugleich besagt: Die in der Prätention hausende Gewalt verbirgt ihren eigenen Ursprung, da der Glauben als Sinnbezug die Grenze, die ihn ermöglicht, von Anbeginn hinter sich lässt, die Gewalt aber mit sich führt. Daher tritt auch die Unverhältnismäßigkeit von Glauben und Grenze bzw. Maß-Nahme und Unmäßigkeit nicht zutage, sondern wird kaschiert, verblendet und damit der Träger dieses Glaubens entlastet. Solche Verblendung stellt sich im Fall der neuzeitlichen mathematischen Wissenschaften durch die tatsächlichen Erfolge der Applizierbarkeit mathematischer Ideen auf naturhafte Vorgänge ein. Diese Erfolge liefern jedoch keinen Beweis gegen das Faktum der Unverhältnismäßigkeit, im Gegenteil: Sie bestehen nur, weil das Subjektive weggesperrt, ausgeschlossen bzw. – was dasselbe ist – mit objektiven Verhältnissen kaschiert wird, indem man nur auf diese rekurriert; drängt sich das Subjektive unvermittelt auf, so dass auch die Unverhältnismäßigkeit auftaucht, wird diese vom begehrenden Ego ignoriert. Die Unverhältnismäßigkeit bestehen zu lassen, indem man sie nicht gewahren will, sondern gewähren lässt, bedeutet, Zeit und Raum, den absoluten, Geschichtlichkeit bildenden Maßstab dieses Zugriffs, zu verlängern, bedeutet ein Andauern bzw. eine Intensivierung der Macht; und ein solcher Weltzugriff behält solange seine Macht, wie das negative Verhältnis von Grenze und Glauben in Funktion bleibt, d. h. nicht nur die Grenze selbst nicht berührt, sondern auch der die Bedingungen des methodischen Zugriffs tragende Glauben nicht tangiert wird.

Lediglich die Kehrseite dieses Vorgangs einer Abblendung des Innen mit ihrem Sturz ins Außen bildet der Drang nach Innen mit einer Abblendung des Außen (wobei die Bedeutungen von ‚innen' und ‚außen' sich allererst konfigurieren): die Gegenwendung einer Entlastung durch einen separierenden Rückzug auf das Subjekt, von Sokrates über das Christentum bis in die Neuzeit und von der Transzendentalphilosophie radikalisiert. Denn sofern auch hier im

Rekurs auf das ‚absolute' Subjekt das unverhältnismäßige, in sich strittige Bezugsverhältnis von Glauben und Grenze besteht, kommt es ebenfalls nicht zu einem Bezug auf die Grenze selbst, zu einem Bezug, der nicht nur das Paradox auf sich nimmt, von etwas zu sprechen, das als sinnvorgängig in Sprache nicht eingeht, sondern auch das Paradox aushält, ‚selbst' zu sein, ohne je wirklich ein Selbst zu sein, und zugleich dem Anderen geöffnet zu sein, ohne je bei ihm anzukommen. Dafür richtet sich der Rückgang auf den ‚inneren Kern' – diesen Einschluss in ein ‚Selbes' bei gleichzeitigem Ausschluss alles anderen, das zur bloßen Funktion des sich selbst separierenden Selben wird – in einem Raum ein, den er de-finiert, und schafft dabei nicht nur Raum, sondern auch Zeit und damit Macht. Bezüglich dieser Struktur besteht selbst noch zwischen den Konzepten von Heidegger und Husserl kein radikaler Unterschied: Eine sich in sich drehende Bewegungsrichtung ist das zirkuläre In-der-Welt-sein ebenso wie die absolute transzendentale Subjektivität. Husserl ist jedoch so ehrlich, dass er letzten Endes wider seine Intention bemerken muss, dass diese sich in sich einschraubende Separation an allen Ecken und Enden löcherig ist – sei es, dass er, im Kontext einer „Phänomenologie der Phänomenologie", damit konfrontiert wird, den genuinen Ort der Separation nie einholen zu können, dass ihre Selbstvergewisserung also an kein Ende gelangt, sei es, dass er gerade dort, wo er, wie in den C-Manuskripten, den imaginativen Zeitraum dieser Separation sichern will, auf keinen wirklichen Grund stößt. Mit seine größte Leistung mag vielleicht gerade dieses Scheitern sein: das Faktum, dass er protokolliert, wie es ihm widerfährt, dass sein Programm der Grundlegung nicht durchzuführen ist, und dass er damit zumindest indirekt auf die Problematik der Intention selbst verweist, die solche Grundlegung erstrebt.

4) Glauben wird dort zur Gewalt, wo er sich mit seinem Geglaubten identifiziert, das Geglaubte als ein Erreichtes oder ein wirklich Erreichbares setzt, und sich nicht *als* Glauben, als offene Transzendenz, versteht. Wenn es aber zutrifft, dass jede Art der Prätention als egobestimmte auf Identifizierung abgestellt ist, hat sich in ihr immer schon Gewalt breitgemacht. Die Absicherung solcher Identifikation, die Verwirklichung ihrer aus- bzw. abblendenden, ab- und eingrenzenden Separation erfordert Zeit, und nur indem sie Zeit und Raum auf diese Weise nimmt, erlangt sie Mächtigkeit. Die fixierende Tempolokalisation vermag dies nur, weil sie sich, in

Wirklichkeit nur im Zwischen von Selbst und dem Anderen sich haltend, diesem doppelten paradoxen Bezug zur Grenze verweigert und sich diese egozentrisch aneignet: Sie nimmt sie selbst in die Festsetzung des eigenen Orts hinein und unterwirft den möglichen Bezug zu ihr dem Überschießen des eigenen Egos, der selbstischen, endlichen Transzendenz – gleich, ob sie ‚fundamentalistisch' die Grenze ihrem Ego entsprechend de-finiert und sie undurchdringlich werden lässt oder, sie nivellierend, das Eigene und das Andere ver-gleichend verrechnet.

Der Auf-Bruch solcher Egozentrik erfolgt nur dort, wo die festsetzende, egogebundene und diese Bindung durch Rückgänge, Separationen verstärkende Identifikation, diese Art der fixierenden tempolokalen Verhäuslichung, durch eine Bewegung ersetzt wird, die sich im Unterwegs einrichtet, d. h. den paradoxen Bezug der Grenze realisiert: stets nur unterwegs zum Eigenen wie zum Anderen zu sein, und so realisiert, dass sich die ‚Grenze' als Ort dieses Zwischen selbst erweist. Die Kraft dieser Bewegung, das *meth-odische* Grundbewusstsein solcher Wegbereitschaft, charakterisiert den eigentlichen Bedeutungsgehalt der *Person*, die, wie die Wirklichkeit ihrer europäischen Sinngeschichte belegt, nicht zu stellen ist, die sich vielmehr unaufhaltsam verschiebt und selbst nur Bewegung ist, in der ihre Bestimmung als ‚identische' nur eine Phase im Zeitraum dieses dynamischen Zwischen markiert.[6] Überall dort, wo an statischen Häusern festgehalten wird, kommt es früher oder später zur Katastrophe – sei es, dass man zu einem Handlanger eines Systems wird oder zum Sklaven seiner selbst.

7.

Ausgeliefert an diese sich in sich selbst einschraubende Spirale bei dem Versuch, Gewalt dadurch zu bändigen, dass man ihr mit imaginativen Mitteln beizukommen sucht, verbleiben als letzte Auswege nur Zerstörung und Selbstzerstörung, indem die Blendung als Blindheit angenommen und als Waffe verwendet wird. „Blindheit ist eine Waffe, gegen Zeit und Raum", heißt es in Canettis Roman *Die Blendung* (Canetti 1963: 73). Dieser Roman führt nicht das Scheitern des Versuchs vor,

6 Zur oikologischen Deutung der Person als eines Bewegungsfaktors vgl. Sepp (2010).

Gewalt zu domestizieren, sondern das Scheitern seiner sublimierten Version, das Scheitern des Zuschauers.

Professor Kien, der Protagonist des Romans, lebt, eingezirkelt von den Mauern seiner Bücher, in einer fragilen Sicherheit, die nur solange besteht, als er es wirklich schafft, derart solipsistisch zu existieren, d. h. „ein Kopf ohne Welt“ zu sein, wie der erste Teil des Romans überschrieben ist. Verlässt er sein Territorium, ist er der Welt ausgeliefert und erfährt diese als Abgrund, als „kopflose Welt“, wie der Titel des zweiten Teils lautet. Dies geschieht auch tatsächlich, und zwar dadurch, dass Kien seine Haushälterin Therese ehelicht – ein Schritt, den Kien sogleich bereut und, um sein Territorium, das ihm Therese Stück um Stück entwindet, im Kern zu retten, auf den Gedanken verfällt, sich wie ein Blinder durch seine Wohnung zu bewegen: Er will auf diese Weise vermeiden, dass Therese seinen Blick mit der Umstellung des Mobiliars blendet. Da Kien sein Vorhaben mit aller Konsequenz umsetzt, kommt es zu einer Abblendung der brutal und kopflos empfundenen Welt und zur Einrichtung einer „Welt im Kopf“ – so die Überschrift des dritten und letzten Teils.

„Blindheit ist eine Waffe, gegen Raum und Zeit“. Der extreme Rückzug ins Ich sucht die Welt, der die Gewalt eingeschrieben ist, dadurch zu überwinden, dass ihre Grundkoordinaten Raum und Zeit, mit denen sich Gewalt Macht verschafft hat, aufgelöst werden – durch eine Art Gegengewalt, eine bewaffnete Epoché, die sich, in einer Selbstblendung, schließlich gegen sich selbst richtet und so das Band, das Kontinuum, welches Ich und Welt verbindet, durchtrennt. Jetzt, so könnte man sagen, gelangt die erfolglose Domestizierung der Gewalt durch Macht in der Tat zu einem abrupten Ende. Doch ein Gewaltakt selbst ist es, der den Abbruch veranlasst und der Zeit- und Raumnahme der Gewalt ein Ende setzt: Um die Gewalt der Macht des Alltäglichen aufzulösen, bietet sich als letzter Ausweg für diese imaginäre Existenz zwischen Bücherwänden nur wieder das Mittel der Gewalt an. Imaginierte schon der Name *Kien* die Möglichkeit des Feuers, wie sie der Kienspan bereithält, so fehlte noch der reale Funken – der Schritt zu einer ultimativen Gewalttat, um das Ego vom Druck der Gewalt zu erlösen. Wahnsinnig geworden – und darin vielleicht erstmals hellsichtig, so hell wie eine auflodernde Flamme –, steckt Kien seine Bibliothek und sich selbst in Brand.

In dem zum Scheitern verurteilten Versuch Europas, Gewalt in Macht zu überführen, sind Weltentsagung und Weltzerstörung miteinander verknüpft – die Brandstifter und ihre Biedermänner auf der einen Seite und solche, die, nur um ihres Egos willen, lieber sich selbst

verbrennen, auf der anderen. Das ab-solutierte Ego Letzterer kann und will sich mit aller Gewalt nur mehr selbst die Absolution erteilen: In der frei gewählten Epoché lässt das reinigende Feuer die Luft aus diesem jahrhundertealten Machtsystem der egoistischen, dergestalt aufgeblasenen Transzendenz entweichen, und die Blase platzt mit dem in die Länge gezogenen Knall eines nahezu übermenschlichen Gelächters. In ihm vermag aber auch zum ersten Mal die Einsicht in die Absurdität der eigenen Egozentrik aufzublitzen, die mit einem Schlag das Ego von sich selbst löst und es mit der Totalität seines „ganzen Lebens" kon-frontiert. Der letzte Satz in Canettis Roman lautet: „Als ihn die Flammen endlich erreichen, lacht er so laut, wie er in seinem ganzen Leben nie gelacht hat." (Canetti 1984: 510)

Literaturnachweise

Canetti, Elias (1963): *Die Blendung* [1935], München / Wien: Carl Hanser.

– (1984): *Masse und Macht* [1960], Hamburg: Claassen.

Lévinas, Emmanuel (1987): *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, übers. v. W. N. Krewani, Freiburg / München: Karl Alber [frz. *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, 1961].

Nowotny, Stefan / Staudigl, Michael (Hg.) (2002): *Grenzen des Kulturkonzepts. Meta-Genealogien*, Wien: Turia + Kant.

Patočka, Jan (2010): *Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte*, neu übers. v. S. Lehmann, Berlin: Suhrkamp.

Prellwitz, Walther (1892): *Etymologisches Wörterbuch der Griechischen Sprache mit besonderer Berücksichtigung des Neuhochdeutschen*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Schmitt, Carl (1997): *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum* [1950], 4. Aufl., Berlin: Duncker & Humblot.

– (2009): *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität* [1922], 9. Aufl., Berlin: Duncker & Humblot.

Sepp, Hans Rainer (2010): „Das maskierte Selbst. Zu einer oikologischen Phänomenologie der Person", in: D. Komel (Hg.): *Outlook* (*Phainomena* XIX / 74-75), Ljubljana, 3-19.

– (2011): „Grundfragen einer phänomenologischen Oikologie", in: *AUC Interpretationes. Studia Philosophica Europeanea*, Bd. 1, Praha, 217-241.

Bernhard Waldenfels

Metamorphosen der Gewalt

Die Gewalt ist ein großes und finsteres Thema. Nachdem ich mich in früheren Versuchen mit Fragen der Legitimierung von Gewalt, mit dem Verletzungscharakter von Gewalt und mit der Verwandlung von Fremdheit in Feindschaft befasst habe,[1] konzentriere ich mich hier nun auf die Umformungsprozesse, durch die etwas in Gewalt verwandelt wird und in denen Gewalt gewonnen wird wie eine schwarze Energie.[2] Gleichzeitig geht es dabei um die vielfältigen Gesichter einer Gewalt, die einmal in dieser, das andere Mal in jener Gestalt auftritt, sich oft aber auch in Verkleidungen hüllt, die ihr als Deckmantel dienen. Gewalt hat wie das Böse etwas Schmarotzerisches; sie lebt nicht aus sich selbst. Deshalb führt die direkte Frage nach dem, was Gewalt sei, ins Leere. Es bedarf geeigneter Umwege.

1. Paradox der vernichtenden Gewalt

Meine Überlegungen gehen von allgemeineren Voraussetzungen aus, die ich nur skizzieren werde.[3] Zum einen begegnet uns die Gewalt als eine spezifische Form des *Pathos.* Gewalt widerfährt uns; sie ereignet sich in Form einer Verletzung, die *jemandem*, dem Opfer, *von jemandem*, dem Täter, *angetan* wird. Sie ist mehr oder weniger an den Anderen adressiert, im Gegensatz zu Verletzungen, die aus Versehen zustande kommen. Dabei lässt sich das, was zwischen Täter und Opfer geschieht, nicht säuberlich in einen aktiven und einen passiven Part aufteilen, ganz so wie man in einem geregelten Dialog Sprecher und Hörer, in einer geregelten Interaktion Produzent und Rezipient einander gegenüberzustellen pflegt. Eine solche Rollenaufteilung ist unvermeidlich, sobald wir das Geschehen unter einer forensischen Perspektive betrachten, in der es letzten Endes um eine Beurteilung und schuldhafte Zurechnung von Handlungen geht. Doch diese Perspektive entspricht

1 Vgl. Waldenfels (1990, 2000) (bzw. in neu bearbeiteter Fassung in Waldenfels 2006a: Kap. VII: „Verletzende Gewalt“; ebd.: Kap. VI: „Moral und Macht“); Waldenfels (2005).

2 Dieser Aufsatz erschien erstmals in Waldenfels (2012: Kap. 11).

3 Mehr dazu in Waldenfels (2006b).

nicht der vollen Erfahrung von Gewalt. Gewalt kommt in die Welt, wie etwas zur Sprache kommt. Wir müssen von der Annahme ausgehen, dass die Tat zwar wie alle Taten einen intentionalen und steuerbaren Anteil hat, dass sie aber in gewissem Sinne und in gewissem Umfang auch dem Täter widerfährt, der so zum Täter wird. Nur so erklärt sich das Verhalten des Mörders in Annette von Droste-Hülshoffs Erzählung *Die Judenbuche*; von seiner eigenen Tat verfolgt kehrt er unaufhörlich zum Ort der Untat zurück, für den es kein Alibi gibt. Die Zufügung einer Verletzung bedeutet mehr als die Verwirklichung eines Ziels oder den Verstoß gegen eine Regel; der Täter ist in sein eigenes Tun verwickelt, als *perpetrator*, als jemand, der eine Handlung voll-zieht, aber niemals völlig Herr ist dessen, was er voll-bringt. Der Gewalttat haftet ein zumindest minimaler Selbstbezug an, so wie umgekehrt dem Erleiden der Gewalt eine zumindest minimale Rückwendung anhaftet, und sei es eine bloße Abwehrgebärde. Die Alternative „Hammer oder Amboss" entspricht nicht dem Zwischengeschehen, innerhalb dessen selbst der einseitig unternommene Gewaltakt seinen Platz findet.

Das Antun von Gewalt, das in der Hinwendung zu jemand anderem der Anrede oder dem Appell entspricht, versucht mehr, als es vermag. Der paradoxe Satz aus Platons *Gorgias* (468e), der von der ohnmächtigen Macht des Böswilligen spricht, gewinnt einen anderen Ton, wenn man ihn nicht auf ein moralisches Wollen und Sollen reduziert, sondern ihn einer Genealogie der Moral zurechnet. Das Antun von Gewalt scheitert an sich selbst, es scheitert an einem *performativen Widerspruch*. Dieser Widerspruch ist von besonderer Art; er betrifft nicht das Gesagte, auch nicht das Verhältnis von explizit und implizit Gesagtem, sondern das Verhältnis von Sprechen-zu und Sprechen-über. In der Terminologie von Karl Bühler handelt es sich um eine Kontamination von Appell- und Darstellungsfunktion. Als adressierender Akt ist das Antun von Gewalt auf die Vernichtung des Adressaten aus, und zwar derart, dass sich das *An* des Antuns in das *Worüber* einer eigenen Rede und in das *Woraufhin* eines eigenen Tuns verwandelt. In den Augen des Gewalttäters wird der Adressat buchstäblich seines Gesichts beraubt. Der performative Widerspruch besteht jedoch darin, dass sich der adressierende Akt durch das, was er anstrebt, als adressierenden Akt selbst aufhebt. In der einfachen Sprache von Martin Buber bedeutet dies den Versuch einer definitiven Umwandlung des Du in ein Es, die von einer methodischen Ausblendung des Du-Charakters wohl zu unterscheiden ist.

Nehmen wir als ein bekanntes Beispiel den Umgang mit Sklaven. Definiert man, wie Aristoteles es tut, den Sklaven von Natur als „beseeltes Werkzeug“, so ist der Satz „Du bist ein Sklave“ strenggenommen ohne Sinn; und doch wird er implizit ausgesprochen, wenn der Herr dem Sklaven Befehle erteilt mit Worten wie: „Tue dieses oder jenes“. Aristoteles steuert auf einen faulen Kompromiss zu, indem er dem menschlichen Sklaven zwar eine Teilhabe an der Vernunft zugesteht, die Teilhabe aber darauf beschränkt, dass „er sie [sc. die Vernunft] im anderen vernimmt, aber selbst nicht hat“ (*Politik* I, 5). Gegen diese Art von fremder Vernunft ist kein Einspruch möglich. Wir kennen auch andere Geschichten wie die von Seneca, der das Sprechen *mit* Sklaven ins Auge fasst, anstatt der Verfügung *über* ihn freien Lauf zu lassen (vgl. Kapust 2004: Kap. IV.2., bes. 163). Doch wie wir wissen, lässt auch in der christlich geprägten Zivilisation, die sich zu einer allgemeinen Gotteskindschaft des Menschen bekennt, die Abschaffung der neu eingeführten Sklaverei äußerst lange auf sich warten. In Brasilien dauerte dies bis 1888, England begann damit bereits 1807, aber auch erst, nachdem moderne Arbeitssklaven im eigenen Lande billiger zu haben waren. Das Beispiel der Sklaverei lässt sich verallgemeinern, indem man die widersprüchliche Anrede variiert. „Du bist ein Ungläubiger“, das heißt: verdammenswürdig; „Du bist ein Barbar“, das heißt: jemand, mit dem man nicht auf gleichem Fuße sprechen und verhandeln kann; „Du bist ein Untermensch“, in gutem Griechisch: ein ὑπάνθροπος.[4] Wer auf diese Weise beurteilt, abgeurteilt, behandelt wird, ist im Grunde *niemand*, *nobody*; er oder sie ist weder vertragsfähig, noch freundschaftsfähig, noch satisfaktionsfähig. Auch die Frage, ob „er“ oder „sie“, fällt nicht ins Gewicht; das Es ist geschlechtslos.

Entscheidend ist in all diesen Fällen das *performative Nein*, das über den Anderen oder die Andere ausgesprochen wird und das sich den Anschein gibt, es handle sich um ein gewöhnliches prädikatives Nein. Dieses Nein muss nicht eigens ausgesprochen werden, es kann auch latent auftreten, wie wenn „Blicke töten“, wie wenn ein „vernichtendes Urteil“ gefällt oder ein „Rufmord“ begangen wird. Wir stoßen hier auf Spuren einer symbolischen Gewalt, deren Wirkungen keineswegs bloß symbolisch sind. Ich sehe hier eine *Urmetamorphose der Gewalt* am Werk. Der Seinsanspruch des Anderen, sein Anspruch darauf *zu sein*,[5] verwandelt sich in etwas, das *ist* und über das der Gewalttäter verfügt. Die Negierung des Anderen betrifft alle Lebenssphären; sie betrifft das,

4 Auf diese Formulierung stieß ich im Jüdischen Museum von Thessaloniki.

5 Das Zu-sein, von dem Heidegger in *Sein und Zeit* spricht, ist vom Anderen her zu verstehen, bevor wir uns selbst eigene Möglichkeiten zuschreiben.

was einer *ist* – was einer *intendiert*: den Sinn seiner Entwürfe und Überzeugungen – was einer in den Augen anderer *gilt*: sein Ansehen, sein Gesicht, seinen Ruf – was einer *hat*: und dies nicht nur im Sinne eines förmlichen Besitzes, sondern auch im Sinne von Leib, Kleidung, Wohnung und Angehörigen.[6] Bei der körperlichen Überwältigung und Vernichtung des Anderen ergeben sich Steigerungsformen der Gewalt. So unterscheidet Jan Philipp Reemtsma zwischen *lozierender* Gewalt, die den Anderen an einen bestimmten Ort verbannt, *raptiver Gewalt*, die den Anderen auf raubartige Weise benutzt wie etwa bei der Vergewaltigung, und *autotelischer* Gewalt, die ihren Zweck in sich selbst hat, indem sie den fremden Körper beschädigt und zerstört (Reemtsma 2008).[7] Den Kern der Gewalt bildet die leibhaftige Vernichtung des fremden Selbst, doch dies schließt eine Vernichtung der kulturellen und natürlichen Welt und eine Vernichtung der Mitwelt ein. In Fällen von Genozid wie bei der Vernichtung von Juden und Armeniern gibt die Zugehörigkeit zu einer ethnisch oder religiös definierten Gruppe den Ausschlag. Die Gewalt richtet sich in Gestalt des Einzelnen gegen eine Gruppe, doch dies hebt die Singularität des Opfers nicht auf. Versklavt oder getötet werden nicht Juden oder Schwarze, sondern jemand wird als Jude oder Schwarzer getötet oder versklavt. Die Gewalt geht unaufhaltsam aufs Ganze, doch dieses Ganze bietet verschiedene Angriffspunkte. In diesem Sinne können wir von einer Unwelt der Gewalt sprechen, die wie die Rede immer wieder im Hier und Jetzt entspringt.

Das *Paradox* der vernichtenden Gewalt liegt also darin, dass der Andere, der nicht sein soll, als Anderer vorausgesetzt ist, und dies in Form einer Unantastbarkeit bei aller Gewaltsamkeit des Zugriffs. Gewalt ist in einem radikalen Sinne *unmöglich*, weil der Andere mehr ist als ein Etwas, das man wie ein Spielzeug zerstören kann. Dies gilt schon für die Dialektik von Herr und Knecht, wie sie von Hegel und nach ihm von Kojève und Sartre entwickelt wurde. Es gilt erst recht für das „Du wirst mich nicht töten", das Levinas aus dem Munde des Anderen vernimmt und das allzu leicht missverstanden wird. Es handelt sich um keinen frommen Wunsch, der durch die grausame Wirklichkeit ständig desavouiert würde. Es handelt sich aber auch nicht um

6 Vgl. hierzu, mit vielen Beispielen aus der Antike, Arthur Schopenhauers *Aphorismen zur Lebensweisheit* (Schopenhauer 1968).

7 Die Gewalt um ihrer selbst willen ist längst in unseren Alltag eingedrungen, etwa in Form eines ungehemmten Zu-Tode-tretens vor aller Öffentlichkeit. Vgl. unter Berücksichtigung von Polizeiakten und Strafregelungen Regina Mönchs Artikel „Gewalt um der Gewalt willen" (*Süddeutsche Zeitung*, 25.09.2009).

einen Gegenwillen im Sinne von Max Weber, dem ich jederzeit meinen eigenen Willen entgegensetzen kann. Es handelt sich um ein gehörtes und unüberhörbares Gegen-Nein, das Levinas als ethischen Widerstand bezeichnet. Was das Nein der Gewalt betrifft, so tritt es allerdings niemals gänzlich ungeschminkt hervor als sogenannte nackte Gewalt; menschliche Gewalt, die unmenschlich ist, aber niemals bloß tierisch, tritt in mannigfachen Verkleidungen auf, gestützt auf ein Ja, das es pervertiert. Das Nein bildet einen Unruheherd, der eine Kette von Metamorphosen nach sich zieht. Gewalt entsteht aus anderem und verwandelt sich in anderes. Sie zeigt sich als unreine Gewalt, die in einem Laboratorium der Gewalt verarbeitet wird. Lässt man diesen schwarzen Kern außer Acht, so wird Gewalt verharmlost, pragmatisiert.[8]

2. Schleichwege hybrider Gewalt

Die Haltlosigkeit des gewaltsamen Neins bringt es mit sich, dass die Gewalt in anderem Halt sucht und sich anderswo anlehnt, wobei sie unaufhörlich aus anderem hervorgeht und in anderes übergeht. Aus diesem Prozess der Metamorphose, den Ovid ins Mythologische enthebt, entstehen hybride Mischgebilde wie schöpferische Gewalt, gerechter Krieg, heilsames Strafgericht Gottes oder eine Art *felix violentia*, die aus dem Verderblichen Funken des Guten schlägt. Die Gewalt begibt sich auf Schleichwege.

2.1 Brutstellen der Gewalt

Die Gewalt findet ihre Brutstellen im Schatten von Phänomenen, die nicht mit Gewalt gleichzusetzen sind, aber zu ihrem Umfeld gehören. Zunächst betrifft dies die *Macht*. Diese verstehe ich mit Max Weber und Michel Foucault als soziale Macht, als ein Einwirken auf Andere, auf Fremdgruppen und auch auf mich selbst. Macht gibt es also nur dort, wo es Gegenmacht gibt. Macht (gr. δύναμις) ist ein unentbehrlicher Bestandteil jeglicher Produktivität im Reden und Tun, sofern nicht nur vorgegebene Ziele verfolgt und Vorschriften befolgt werden,

8 Die folgenden Überlegungen berühren sich stark mit der bereits erwähnten Untersuchung von Antje Kapust: *Der Krieg und der Ausfall der Sprache*, in der die Genesis des Krieges als Deformierung des Logos im Polemos, als Kontamination von Sprache und Krieg und als eine Art „Metabolie“ (Kapust 2004: 13 f.) vorgeführt wird.

sondern in einem Feld offener Möglichkeiten eines gegen anderes durchgesetzt wird. Keine Kontingenz ohne Macht. Verwandt ist die Ausübung von Macht mit dem Wettkampf (gr. ἀγών), in dem wir miteinander unsere Kräfte messen. Die Macht verwandelt sich in Gewalt, wenn sie einseitig monopolisiert und usurpiert wird, so dass ein Verhältnis von *Übermacht* und *Unterwerfung* entsteht. Der Andere wird zum Spielball der Gewalt, wenn sein Verhalten manipuliert wird und seine Kräfte über seinen Kopf hinweg verbraucht werden wie die eines „Leibeigenen".

Gewalt kann sich ferner über den *Zwang* einschleichen, den wir unter bestimmten Umständen als Zwangsgewalt bezeichnen. Zwang bedeutet ein Verfahren, mit dem man Andere dazu nötigt, etwas gegen den eigenen Willen zu tun oder zu unterlassen. Das klassische Beispiel, das sich schon bei Aristoteles findet (*Nik. Ethik* I, 1), sind „gemischte Handlungen", Hybride aus eigener Wahl und äußerer Nötigung, so wenn ein Tyrann damit droht, Frauen und Kinder seines Opfers umzubringen. Gewalt (gr. βία, lat. *vis*) bedeutet so besehen, dass der Ursprung des Handelns außerhalb des Handelnden liegt, ähnlich wie beim Seesturm, der als ein Fall von Naturgewalt Schiffer dazu veranlasst, kostbare Ware als lästigen Ballast über Bord zu werfen. Erpressung oder Schmerzandrohung führen zu einem Handeln unter Zwang. Der Zwang zerstört das Handlungsvermögen nicht, aber er nistet sich als Fremdkörper im Handeln ein, indem er dem Anderen seine Handlung abspenstig macht. In der Paulinischen Tradition wird dieses Handeln als *servum arbitrium* gefasst. Es gibt eine ganze Serie öffentlicher Zwangsmaßnahmen. Dazu gehört die Zwangsarbeit, die bis zur Erniedrigung führen kann, so wenn etwa Wiener Juden genötigt wurden, vor dem gaffenden Publikum die Straße sauberzuwaschen. Hinzu kommt der Zwangsaufenthalt an abgelegenen Orten, vergleichsweise mild die Verbannung Ovids ans Schwarze Meer, weniger mild die Verbannung Napoleons nach Sankt Helena, von brutaler Härte die zahllosen Verbannungen ins unwirtliche Sibirien. Schließlich bleiben die Zwangsvertreibungen, oft euphemistisch verborgen unter Ausdrücken wie der „Aussiedlung" von Polen, die Hitler und Stalin in konzertierter Aktion durchführten, oder dem völkerrechtswidrigen „Abschub" von Millionen sogenannten Sudetendeutschen als eine Maßnahme, durch die Gewalt mit nachträglicher Gegengewalt beantwortet wurde. Etwas davon klingt nach, wenn man von „Schubhäftlingen" spricht, dazu gehört der krasse Fall eines Ausländers, den die Wiener Fremdenpolizei, mit Klebeband verpackt wie eine Mumie, „abschob", wobei dieser erstickte.

Die *Stellvertretung* bietet weitere Anlässe zur Gewalt. Das Handeln an Stelle von, das als Fürsprache oder als Fürsorge seinen guten Sinn

hat, so dass vorläufig, nachträglich oder vorübergehend einer für den anderen einspringt, kann jederzeit in Bevormundung umschlagen. Wir kennen dies in der Form eines Patriarchalismus, der seine Gewalt selbstredend stets „zum Besten von…" ausübt.

Schließlich bilden unsere verschiedenen Sinne Einfallstore für spezifische Formen der Gewalt, die nach einer *Ästhesiologie der Gewalt* rufen. Das beginnt mit dem Berühren und Betasten, das jederzeit in *Zudringlichkeit* ausarten kann. Das freundschaftliche *An-tasten*, das in der nahen Berührung dem Anderen seine Ferne und Eigenständigkeit belässt, schlägt um in ein feindliches Antasten des Unantastbaren, wenn es darauf abzielt, den Anderen in den Griff zu bekommen, und gegen dessen Willen Zugriffe und Eingriffe vornimmt, bis hin zu Exzessen sexueller Gewalt, die vielfach zu den Mitteln einer destruktiven Ethnopolitik gehören. – Das Hören schillert ebenfalls zwischen Achtung und Gewalt. Im Hören auf den Anderen, im *An-hören* kommt der Andere von sich aus zu Wort. Im *Verhör* wird er genötigt, Rede und Antwort zu stehen. Im Gerichtsverfahren gibt es deutliche Barrieren gegen den Geständniszwang, wenn dem Angeklagten eine Aussageverweigerung in eigener Sache zugestanden wird. Die Schwelle eigenständiger Äußerungen wird überschritten in der „hochnotpeinlichen Befragung", im Einsatz von Foltermethoden, mit denen man Widerspenstige gewaltsam zum Reden bringt und Aussagen erpresst. Ob diese wahr sind, steht noch dahin; Wahrheit kann man strenggenommen nicht erzwingen. Die Depravierung der Wechselrede reicht, wie wir wissen, von einstmaligen Hexenprozessen bis zur Traktierung von Widerstandskämpfern und Terrorismusverdächtigen. Die mancherorts erörterte und jüngst in Guantanamo praktizierte Möglichkeit eines speziellen „Feindrechts", das gegen „Unpersonen" anzuwenden ist, gehört zu den schon erwähnten Mischformen, die sich selbst destruieren. Denn was bedeutet noch Recht, wenn die Ungleichheit, wie auch bei allen Formen der Klassenjustiz, darin eingebaut wird? – Schließlich der Vorgang des Sehens. Das *An-blicken*, das mit dem Angeblicktwerden Hand in Hand geht, wechselt über in eine teilnahmslose Position des Dritten, wenn das *Überwachen* sich zu einem Kontrollsystem verfestigt wie in dem von Foucault beschriebenen Panoptikum. Man vermeidet den Blick des Anderen, im äußersten Fall behält man vom Verhalten des Anderen nur noch Daten zurück, die sich maschinell registrieren und speichern lassen. Die Rolle des Beobachters ist nicht so unschuldig und neutral, wie ein gewisser systemtheoretischer Jargon es uns glauben macht. Fragwürdig wird die Sache, wenn ein operationaler Term deskriptiv eingesetzt wird und der Beobachter sich dem *Big Brother*

annähert. Doch dies führt weit hinein in Bereiche einer Technologie der Gewalt.

Natürlich kann man einwenden, dass in allen erwähnten Fällen zwischen gewaltsamen Übergriffen und legitimen oder ausdrücklich vereinbarten Eingriffen zu unterscheiden ist. Doch das sind weitere Fragen, deren Beantwortung man nicht präjudizieren sollte, indem man fraglose Schutzzonen errichtet, in die Gewalt angeblich keinen Einlass findet. So wie es keine strikte Grenze gibt zwischen Normalem und Pathologischem, so gibt es auch keine strikte Grenze zwischen Normalem und Kriminellem. Solche Grenzen werden gezogen und müssen immer wieder aufs Neue gezogen werden. Andernfalls entstehen Enklaven der Gewalt, die jeder Nachfrage entzogen bleiben. Gewalt gleicht darin dem Schmerz, dass sie uns ins Wort fällt und uns Fragen aufgibt, bevor wir sie befragen können.

2.2 Mechanismen der Gewaltausübung

Von Mechanismen spreche ich deshalb, weil die entsprechenden Verfahren zunächst implizit und stillschweigend angewandt werden. Ähnlich, wie es laut Michael Polanyi eine *tacit knowledge* gibt, haben wir auch mit einer *tacit violence* zu rechnen. Um es mit Husserlschen Termini zu sagen, die fungierende Gewalt fällt nicht zusammen mit deren Thematisierung.

Ein erster Mechanismus der Gewaltausübung besteht darin, dass man *den Anderen mitwirken* lässt, indem man Opfer zu Mittätern macht. Als Komplizen sind sie in ein Tun „verwickelt", das nicht von ihnen initiiert ist; als Kollaborateure lassen sie sich „einspannen", wie man Zugpferde vor den Wagen spannt. Dieser *gewaltsame Zwang zur Gewaltausübung* schließt alle Möglichkeiten von Korrumpierung und Verrat ein. Dies betrifft auch die Häftlinge unter den KZ-Aufsehern, deren Tun den hybriden Charakter einer erzwungenen Einwilligung, einer delegierten Gewalt aufweist (vgl. Semprun 1984: 208-215). Ohne gezielte Formen des Mitwirkenlassens und komplementäre Formen des Mitläufertums funktioniert keine staatliche Diktatur und auch keine offiziöse Vereinigung wie Mafia oder Camorra.[9]

Ein weiterer Trick besteht darin, dass man sich hinter *Sachzwängen* versteckt, die auf allgemeine Ordnungen, administrative Vorschriften

9 Eine geradezu klinische Durchleuchtung der kunstvollen Machenschaften, mit denen die neapolitanische Camorra ihre Gewaltnetze ausspinnt, findet sich in Roberto Savianos Buch *Gomorrha* (Saviano 2007).

oder Sonderbefehle zurückgehen. Die Gewaltausübung wird damit zum Normalfall bis hin zur „furchtbaren Banalität des Bösen", von der Hannah Arendt als Zeugin des Eichmannprozesses spricht. Täter und Opfer werden großen Instanzen unterstellt, die alle Gewalttaten einem anonymen Gewaltgeschehen einverleiben. Es ist die *Macht der Natur*, die Konrad Lorenz beschwört, wenn er die Aggressivität zum „Kampftrieb im Dienste der Evolution" erklärt.[10] Man beruft sich auf die *Macht der Geschichte*, die das kollektive Bewusstsein selbst der Gebildeten prägt, oder auf die *Macht des Volkes*, die aus dem Munde seiner Führer spricht. Die Nürnberger Prozesse bieten eine Fülle beschämender Zeugnisse. Die Anonymisierung rückt das Gewaltgeschehen in die Nähe von Naturprozessen. Natürlich fehlt auch nicht die *Macht Gottes*, die der Gewalt so oft ihre höheren Weihen verleiht.

Besonders schwer zu durchschauen ist genau jener Prozess der *Umwandlung in Gewalt*, der im Zentrum unserer Überlegungen steht. Die Umwandlung erreicht tiefere Dimensionen einer leibhaftigen Gewalt als die bloß kalkulierte Instrumentalisierung. Dazu gehört das Einsickern von Gewalt, gefördert durch eine geheime Verführungskraft. Die Ausübung legitimer Gewalt (die bei aller Legitimität Gewalt bleibt! [vgl. Hirsch 2004]) kann jederzeit Lust an der Gewalt wecken, so wenn Sadisten sich unter die Erzieher mischen oder wenn die Amtsgewalt in die Hände von Ordnungsfanatikern fällt wie im Falle des Polizisten Kurras, der Benno Ohnesorg ohne Not erschossen hat, oder wenn ganze Organisationen von ideologisch verbrämter Gewaltsucht erfasst werden. Vielleicht bedarf es in den Bereichen offizieller Gewaltausübung und bei den Vertretern von Berufen, die es in besonderem Maße mit Gewalt zu tun haben, einer besonderen Art von professioneller Einstellung und von Vor- und Nachsorge, wie sie bei der Schulung von Polizei und Wachpersonal sowie bei Kriegs- und kriegsähnlichen Einsätzen bereits anzutreffen ist.

2.3 Wirkungsfelder der Gewalt

Wenn wir uns fragen, in welchen Bereichen die Gewalt vorzugsweise anzutreffen ist, so müssen wir von einer unspezifischen und weitgehend anonymen Form der *Alltagsgewalt* ausgehen. Sie überschneidet sich teilweise mit der Alltagsmoral (vgl. Waldenfels 2010). Alltagsgewalt besagt nicht, dass diese Gewalt selbst etwas bloß Alltägliches ist,

10 Vgl. *Der Spiegel*, Nr. 27 (1998).

sondern, dass sie im Alltag ihren Ort hat, auch im Familienalltag, in dem Gewalt vielfach tradiert und gleichsam weitervererbt wird wie eine Krankheit. Der Abschiedsbrief, den der Amokläufer von Emsdetten hinterlassen hat, entschuldigt nichts, aber er erklärt vieles: „Bevor ich gehe, werde ich euch einen Denkzettel verpassen, damit mich nie wieder ein Mensch vergisst!… Ich will, dass sich mein Gesicht in eure Köpfe einbrennt." Das Gefühl, ein von allen vergessener „Verlierer" zu sein, entlädt sich in einer mörderischen Erzwingung von Aufmerksamkeit, das prospektive „euch" schließt die potenziellen Opfer ein – auch dies ein ohnmächtiger Dialog, der gleichwohl stattfindet. Wer unauffällige Formen einer Nadelstichgewalt als harmlos und unbedeutend abtut, verkennt, dass der Alltag den Nährboden abgibt für ein Gewaltklima, das sich unterhalb der Schwelle gerichtsnotorischer, skandalöser und spektakulärer Gewaltausbrüche zusammenbraut, bevor es offen zutage tritt.

Keineswegs nebensächlich ist die Zuvorkommendheit, die dem Anderen den Vortritt lässt und die Levinas in schlichten Floskeln wie „Après vous, Monsieur" wiederfindet. Gewalt dringt in den Alltag ein in Form einer Ellbogengewalt. Sie äußert sich in Formen der *Rücksichtslosigkeit*, der mangelnden Achtsamkeit, wenn jemand sich öffentlich benimmt, „als wäre er allein", sei es im Straßenverkehr, bei der Lärmverbreitung oder bei der Abfallbeseitigung. Bekanntlich kann die Lärmbelästigung, die bei erheblicher Erhöhung des Lärmpegels juristische Folgen hat, sich bis zur akustischen Folter steigern, die den Gepeinigten um den Schlaf bringt.[11] Was harmlos beginnt, kann brutal enden. In solchen Fällen gibt es nicht nur deutlich zu unterscheidende Gewalttypen, die in Gesetzesregelungen ihren Niederschlag finden, sondern auch Gewaltgradienten mit gleitenden Übergängen, die erst nachträglich ans Licht treten. – Zur Alltagsgewalt gehören ferner das *einschüchternde* Gebaren und subtile Schikanen, mit dem Amtsinhaber die geregelte Amtsgewalt in einen Regelterror ausarten lassen, vornehmlich dann, wenn sie es mit Außenseitern wie Arbeitssuchenden oder Asylanten und mit vermeintlich Schwächeren zu tun haben. Unter Bürokratie verstehen wir mit Max Weber eine Schreibtischgewalt, die ihren Weg über die Amtsgewalt (*potestas*) nimmt. Wenn der Umgang mit Minderheiten ein Gradmesser für Demokratie ist, so ist die Berücksichtigung von Einzel- und Randfällen ein Gradmesser für das Dienstleistungsethos von Verwaltungsbehörden. – Eine weitere

11 Vgl. hierzu Bosshardt (1988). Diese Arbeit eines Psychologen berücksichtigt auch die juridischen und moralischen Aspekte dieses Grenzphänomens.

Stufe der Alltagsgewalt bilden diverse Formen der *Verdrängung*, der *Ausschließung* unliebsamer Personen. Dazu gehört die alte Figur des Sündenbocks, der in die Wüste geschickt wird. Dazu gehört auch das quasirechtliche Verfahren des Scherbengerichts, des Ostrakismos, der – wie Aristoteles in Buch III der *Politik* – ausführt, Demokratien die Möglichkeit einräumt, mit der Verbannung herausragender Mitbürger die Gleichheit der Bürger zu wahren. Noch Kant billigt dem Landesherrn das Recht der „Landesverweisung (*ius exilii*)" zu, das Recht also, jemanden „in die weite Welt, d. i. ins Ausland überhaupt (in der altdeutschen Sprache *Elend* genannt) zu schicken; welches, weil der Landesherr ihm nun allen Schutz entzieht, so viel bedeutet, als ihn innerhalb seinen Grenzen vogelfrei zu machen" (*Metaphysik der Sitten*: Rechtslehre, § 50). In der postindustriellen Gesellschaft, die subtilere Formen der Aussortierung hervorbringt, begegnet uns das „Hinausekeln", das inzwischen unter dem Etikett des Mobbing als „systematisches Anfeinden, Schikanieren oder Diskriminieren" am Arbeitsplatz bis ins Arbeitsrecht vorgedrungen ist. Vieles bereitet sich von langer Hand her vor, so auch der subpolitische gesellschaftliche Antisemitismus, der dem politischen Antisemitismus zuzuarbeiten pflegte und der diesen nicht selten überdauert. Eine Berliner „Deutsche Tischgesellschaft", die 1811 von keinem Geringeren als von Achim von Arnim gegründet wurde, ließ satzungsgemäß nur als Christen geborene Männer zu. Moritz Itzig, ein jüdischer Fichte-Student, forderte besagten Dichter nach vorausgehender Beleidigung zum Duell heraus, doch dieses wurde ihm verweigert, nicht etwa weil der Dichter etwas gegen den fragwürdigen Ehrenhandel mit der Waffe einzuwenden hatte, sondern weil er dem Beleidigten die Satisfaktionsfähigkeit absprach. Als der Student sich freiwillig zum Kriegsdienst meldete und in Lützen „auf dem Feld der Ehre" fiel, erntete er bei den Deutschnationalen lediglich ein Spottgedicht.[12]

Die Gewalt nimmt fassbarere Konturen an, wenn sie als *berufsgebundene Gewalt*, gleichsam als Kehrseite des Berufsethos hervortritt und sich als strukturelle Gewalt in den verschiedensten Institutionen einnistet. Die Sinnprovinzen, die Alfred Schütz aus der allgemeinen Alltagswelt ausgrenzt, finden ihr Gegenstück in entsprechenden Gewaltprovinzen. Wie die nachfolgenden Auswahlskizzen andeuten, warten auf die Gewaltforschung und Gewaltbekämpfung immense Arbeitsfelder, an denen auch die philosophische Reflexion nicht vorbeigehen sollte.

12 Vgl. Jens Bisky: „Scherze gegen Philister und Juden", *Süddeutsche Zeitung,* 18.05.2009.

Wir haben es hier mit einer vielfältigen *Normalisierung der Gewalt* zu tun; die Gewalt dringt in die Normalität ein, sie wird chronisch wie bestimmte Krankheiten.

So ist die *Ökonomie* der Ort einer spezifisch ökonomischen Gewalt. Max Weber bestimmt das Wirtschaften als eine „friedliche Ausübung von Verfügungsgewalt", die eine Spielart der *potestas* darstellt und die mit der im 15. Jahrhundert eingeführten doppelten Buchführung beginnt. Wenn sich also eine Sonderform ökonomischer Gewalt etabliert, so geschieht dies im Medium von Management, Bilanzen, Renditenzahlen, Spekulationsgewinnen und mehr und mehr auch von Bestechungsgeldern und Sonderzahlungen mit heimlichen Nebenbuchführungen. Das Tauschgeschäft des Gebens und Nehmens nähert sich einem Geben und Wegnehmen, wenn der Besitz sich der allgemeinen Nutznießung und diese sich der Mitbestimmung aller Beteiligten entzieht. Gewalt macht sich breit, wenn die Arbeitswelt, die aus Mitarbeitern besteht und nicht bloß aus einzurichtenden und abzubauenden Stellen, unter das Diktat der ökonomischen Rationalität gerät. Arbeit wird zum bloßen Kostenfaktor, Güter werden zur bloßen Ware, Wohnräume werden zur bloßen Kapitalanlage und so fort. Das ist gewiss ein altes Lied, aber kein völlig veraltetes. Die Reduktion des *homo* auf einen *homo oecomicus* löst einen systemischen Prozess der Gewalt aus, wenn dem Wirtschafts- und Arbeitsleben, das als ökonomische Sonderwelt durchaus in der Lebenswelt verankert ist, ökonomische Konstrukte „substruiert" werden. Der Kampf, den Husserl gegen den Physikalismus geführt hat, ist *mutatis mutandis* auch gegen den Ökonomismus zu führen. In beiden Fällen handelt es sich um eine „Realabstraktion" mit gewaltsamen Folgen und nicht nur um eine „Kolonialisierung" der Lebenswelt. Dazu gehört auch, dass die indirekten Auswirkungen ökonomischer Prozesse ausgeklammert werden, solange sie nicht „zu Buche schlagen". Dies betrifft mehr und mehr ökologische Fragen der Umwelt mit ihren Lebensbedingungen, es betrifft aber auch elementare Überlebensbedingungen. Das Schicksal der Tausende von Hungertoten, die täglich auf der Welt zu verzeichnen sind, geht nicht nur, aber auch auf ein Sterbenlassen zurück, das sich hinter Wachstumsziffern verbirgt. Man kann solche weltweiten Prozesse nicht personalisieren, ohne den Handlungsbegriff ganz und gar zu verwässern. Aber Opfer der ökonomischen Gewalt sind keine bloßen Faktoren, sondern Adressaten der Gewalt, auch wenn dieses Antun von Gewalt auf Wirkungen ökonomischer Prozesse beruht. Das bedeutet, dass diese Prozesse nicht schlichtweg von der kollektiven Handlungssphäre abgekoppelt werden können. Verhungernlassen ist so wenig ein rein ökonomischer Prozess, wie das

Berechnen von Ernährungsdaten ein rein mathematischer Prozess ist. Die Weckung von Gegenkräften müsste „im Herzen der Ökonomie" ein „Anökonomisches" freisetzen und auf eine „responsive Organisation" hinarbeiten, die fremden Ansprüchen Raum gibt, indem sie sich in die „allmähliche Verfertigung von Grenzen im Handeln" einübt.[13]

In der *Politik* beginnt die Gewalt nicht erst mit frontalen Verletzungen von Recht und Gesetz, gegen die es institutionelle Kontrollinstanzen gibt, sie beginnt, wie bereits angedeutet, mit der Aushöhlung der politischen Substanz, die sich nach Art eines Virus in den Umgang mit Regeln und damit in die Regeln selbst einschleicht. Zur Zeit erleben wir in Italien, wie zwar in der Öffentlichkeit alles oder fast alles „mit rechten Dingen zugeht", unter schlauer Nutzung der Spielregeln, was aber nicht ausschließt, dass sich die Macht der Bürger in Ohnmacht verwandelt und Rechtsinstitutionen zum Spielball für politische Kalküle werden.

Die *Medizin* ist durch den Hippokratischen Eid auf das Wohl der Patienten verpflichtet. Dass diese Barriere so frühzeitig errichtet wurde, mag damit zusammenhängen, dass die Lage von Patienten sich durch eine besondere Wehrlosigkeit und eine ebensolche Schutzbedürftigkeit auszeichnet. Die Gewalt nistet sich dennoch ein, wenn das Leiden der Kranken, das als Leiden immer etwas Singuläres hat, sich auf einen medizinisch zu bearbeitenden Krankheitsfall reduziert und Technologie, Pharmazeutik, Einkommenshöhe oder Versicherungsökonomie einseitig den Ton angeben. Der partielle Gesichtsverlust oder Gesichtsraub, den Patienten auf diese Weise erleiden, ist durch keinen Heilungserfolg wettzumachen. Welch extreme Formen die Pervertierung der Klinik zum bloßen Labor annehmen kann, zeigt die Gegenwartsgeschichte zu Genüge. Berüchtigt sind aus dem Dritten Reich Menschenversuche wie die eines Dr. Mengele. Darunter fallen Gasbrandversuche, Höhenversuche, Abkühlversuche und ähnliche experimentelle Variationen *in vivo*. Weniger bekannt ist die Tatsache, dass die meisten dieser Ärzte nach 1950 wieder ihren Dienst versahen und dass ein Teil von ihnen, mitsamt der vorliegenden Untersuchungsergebnisse, von der Luftwaffe der USA übernommen wurden – eine „Wiederverwertung von Gewalt", wie man dies nennen könnte.[14] In Wien war Dr. Heinrich Groß, der für die Versuche an den „Kindern vom Spiegelgrund" verantwortlich war, nach 1945 weiterhin als Gerichtsmediziner

13 Ich zitiere aus einer Schrift des Wirtschaftswissenschaftlers Günther Ortmann, für den die Ethik der Gabe kein Fremdwort ist (Ortmann 2009: 206, 229).

14 Siehe Ernst Klee: „Wettlauf um ‚Menschenmaterial'", *Süddeutsche Zeitung*, 8.12.2006.

tätig, und in diesem Fall kam die „Wiederverwertung von Gewalt" der medizinischen Ausbildung zugute in Form von wohlfeilen Präparaten. Erst im April 2002 beendete eine eindrucksvolle Gedenkfeier auf dem Wiener Zentralfriedhof die offiziell gebilligte Amnesie.

Dass im *Kriegswesen* die Gewalt eine besondere Rolle spielt, muss nicht eigens betont werden. Doch selbst wenn man den Krieg als staatlich geübte *ultima ratio* in Kauf nimmt, ist nicht zu leugnen, dass solche Notmaßnahmen dazu tendieren, eine eigene Schwerkraft zu entfalten und eine unangefochtene Normalität auszubilden. Die einzuübende Tapferkeit vor dem Feind und der drohende Heldentod, vielbesungen in einem Lied, in dem „Morgenrot" sich auf „frühen Tod" reimt, lassen vergessen, dass man – *right or wrong* – Andere tötet. Wir nehmen es gelassen hin, wenn Aristoteles in seiner Behandlung der Tapferkeit (*Nik. Ethik*, B. III) die Tötung des Feindes nicht einmal erwähnt, anders als noch Homer, der dem getöteten Hektor ebensoviel Anteilnahme schenkt wie dem tötenden Achill. Kriege blieben mit ihren Brandschatzungen und Landverwüstungen auch früher nicht auf Schlachtfelder und auf den engen Kreis der Kombattanten beschränkt, doch die Ausweitung des Kriegsgeschehens hat ebenso zugenommen wie die Verfeinerung der Kriegstechnik. Es fehlt nicht an eklatanten Beispielen. Der Einsatz chemischer Waffen im Vietnamkrieg, vor allem das militärwissenschaftlich und militärtechnisch ausgeklügelte Versprühen von *Agent Orange*, hat eine immense Landverseuchung verursacht; Millionen Dioxinvergiftete blieben zurück, darunter auch amerikanische Kriegsveteranen, und eine Menge Kinder mit schweren Geburtsfehlern waren die Folge. In Japan warten immer noch sogenannte „Trostfrauen", die in Militärbordellen als Zwangsprostituierte dienten, auf ihre Wiedergutmachung. Kriege in Afrika sind wie Flächenbrände. Spuren der Gewalt machen weder hier noch sonstwo an den Grenzen der Institutionen und Professionen halt. Mit einem Ausdruck aus Husserls *Krisis* können wir feststellen, dass Gewalt ständig in die Lebenswelt „einströmt" und sie streckenweise in eine Todeswelt verwandelt.

3. Ausbrüche exzessiver Gewalt

Hybride Formen der Gewalt, die sich unauffällig irgendwo einschleichen, gehören zur Normalisierung von Gewalt. Sie tauchen in der Presse vielfach auf der letzten Seite unter „Verschiedenes" auf. Als wohlmeinendes Lesepublikum neigen wir dazu, all dies als Gewalt der

Anderen abzutun; dabei vergessen wir den gesellschaftlichen Humus, an dessen Entstehung alle Mitglieder einer Gesellschaft mehr oder weniger beteiligt sind. Doch darüber hinaus gibt es Ausbrüche *außergewöhnlicher Gewalt*, die zeigen, dass der Boden der Normalität weniger sicher ist, als er zu sein scheint. Hierher gehört all das, was wenigstens für eine gewisse Zeit in die Schlagzeilen gerät, nämlich die interne Zwangsgewalt politischer Diktaturen; die Gewalt organisierter Gewaltgruppen wie der Mafia oder sogenannter *war lords*; der Ausbruch von Bürgerkriegen; staatsverändernde Revolutionen und Putsche; schließlich kriegsähnliche Vorgänge wie Terrorakte und Attentate, die in manchen Ländern etwas von einem unalltäglichen Alltag haben.

Eruptive Gewaltausbrüche haben einen eigenen *Zeitcharakter*; sie treten plötzlich auf, können aber chronisch werden. Der Augenblick der Gewalt ist so wenig fassbar wie alles, was im Nu geschieht. Er tritt allerdings auf indirekte Weise zutage in besonderen Formen der Vor- und Nachzeitigkeit. Gewalt beginnt schon damit, dass sie von einer Seite angedroht, von der anderen gefürchtet wird. Sie tritt vorzeitig auf als *präventive* Gewalt. Diese Problematik ist bestens bekannt als die Frage nach der Zulässigkeit von Präventivkriegen, die noch von Kant positiv beschieden wird.[15] In der Prävention liegt ein eigentümliches Dilemma, da jede Kriegspartei für sich in Anspruch nehmen kann, dem drohenden Angriff des Gegners zuvorzukommen. Als Hitler 1939 in Polen einmarschierte, deklarierte er diesen Feldzug als einen zum Schutz des Reiches unternommenen „Gegenangriff" in der Erwartung, dass damit für die Westmächte der Bündnisfall nicht eintrete; dass der fragliche „Angriff" von SS-Leuten in polnischen Uniformen fingiert wurde, gehört zur begleitenden Kriegslist. Doch auch der Irakkrieg, der von den USA unter Befürwortung von zwei Dritteln der eigenen Bevölkerung zum Schutze der Menschheit unternommen wurde, hatte Züge eines Präventivkriegs aufgrund vorgetäuschter Tatsachen. Die Unsicherheit der Zukunftserwartungen entpuppt sich als eine Quelle der Gewalt. Umgekehrt verhält es sich mit der *nachwirkenden Gewalt*, die oftmals als eine Art Spätzünder auftritt. Sie findet sich in den trau-

15 Vgl. I. Kant, *Metaphysik der Sitten*: Rechtslehre, § 56: Nicht erst die tätige Verletzung, sondern schon die Bedrohung durch einen anderen Staat gibt jedem Staat, der sich von einem anderen „lädiert glaubt", das „Recht des Zuvorkommens (*ius praeventionis*)". Das Drohen bildet ein Gegenstück zum Versprechen. Die zeitliche Verschiebung ist die gleiche; denn das Drohen ist ebenso performativ wie das Versprechen; es bezieht sich nicht nur auf zukünftige Ereignisse, sondern setzt sie in Gang. Kant bezieht sich an dieser Stelle auf einen zwischenstaatlichen Naturzustand; es fragt sich nur, ob wir diesen auf dem Wege des Vertragsrechts je *definitiv* hinter uns lassen.

matischen Erfahrungen von Lagerhäftlingen und Kriegsteilnehmern ebenso wie in den Spuren, die bei Opfern und Zeugen von Alltagsgewalt zurückbleiben. Während zukünftige Gewalt in die Gegenwart hineinragt, dauert vergangene Gewalt in der Gegenwart fort.

Gewaltausbrüche sind ihrer Qualität nach als *Exzesse* zu betrachten, die über das übliche Maß hinausschießen und sich aus *affektiven Überschüssen* speisen, darunter Tötungslust, Hass, Hang zur Demütigung und zur Erniedrigung des Gegners, getragen von eigentümlichen Ritualen und Symbolen. Reine Affekthandlungen sind ebensolche Grenzfälle wie reine Vorsatzhandlungen, aber Gewalt ist auf die Dauer nicht zu denken ohne einen affektiven Überhang.

Exzesse werden vorbereitet durch *Feindbilder*, die zur Gewalt anstacheln, zum Mithandeln aufrufen und einer schwarzen Imagination entstammen. Solche Wirkungen werden selbstverständlich gesteuert, man denke nur an die Raffinessen der Propaganda und der Indoktrination; dennoch lassen sie sich nicht völlig kanalisieren, sie tauchen immer wieder unversehens und beiläufig auf. In Buch IV der *Politeia* bezieht sich Platon bei der Behandlung der Besonnenheit auf ein merkwürdiges Beispiel von Nekrophilie, das einen sadistischen Beigeschmack hat; da liegen Leichen vor dem Stadttor, und da ist jemand, der seine Sinne nicht zügeln und diesem Anblick nicht widerstehen kann. Aber auch ungezählte Märtyrerdarstellungen aus dem Mittelalter stellen Gewalt zur Schau, die trotz aller hagiografischen Überhöhung für sich selbst spricht. Gewalt ist wohl oder übel ansteckend. Es gibt zwar keine nackte Gewalt, die ohne Kleider und Staffagen auftritt, aber Gewalt kann *in heißer Form* auftreten, vielfach angefacht durch die körperliche Nähe des Gewaltopfers. Freud erwähnt in seinen kulturtheoretischen Essays die verrohende Wirkung des Krieges, die sich unbewusst und unwillentlich Bahn bricht und eine längst überwunden geglaubte Brutalität freisetzt. Inzwischen gehört die Einnahme von kampffördernden Psychopharmaka, von Aufputsch- und Antistress-Mitteln wie *Speed* („Blitz") oder *Go-Pills*, zu den Mitteln einer pharmakologischen Kriegsführung.[16] Doch Gewalttechniken sind nicht folgenlos. Seit dem Vietnam- und dem Irakkrieg hat die Nachbehandlung von Kriegsteilnehmern zugenommen. Im Leiden unter Kriegstraumata schlägt die Ausübung von Gewalt auf den Täter zurück.

Damit stehen wir wieder am Anfang unserer Überlegungen. Das Paradox der vernichtenden Gewalt rührt an die Ausgeburt eines schwarzen

---

16 Vgl. den Bericht von Olaf Arndt in der *Süddeutschen Zeitung* vom 5.12.2006 mit dem Titel „Die Abschaffung des Schlafs".

Eros, den Platon uns in der Gestalt des Tyrannen vor Augen führt: eine Drohne, vom Wahnsinn ergriffen, vom Stachel einer unersättlichen Sehnsucht angetrieben (*Politeia* 573a-c). Wie das Böse bei Kant, so hat auch die Gewalt etwas Unergründliches. Jeder Versuch einer verstehenden oder erklärenden Rationalisierung der Gewalt gerät unweigerlich auf die Schleichwege einer Pseudorationalisierung. Offen bleibt die Frage, wie wir mit der Gewalt umgehen sollen. Was sich anbietet, ist eine *Epoché*, eine Enthaltung von Gewalt, die den Strom der Gewalt unterbricht, um Gewalt als solche in den Blick zu nehmen und sie von der affektiven Zufuhr abzuschneiden. Ferner bedarf es einer *Zeugenschaft*, die das Widerfahrnis der Gewalt zur Sprache bringt, sowie einer „anamnetischen Vernunft“ (Kapust 2004: 149), die eine *Rückverwandlung* einleitet.

Literaturnachweise

BOSSHARDT, HANS-GEORG (1988): *Subjektive Realität und konzeptuelles Wissen. Sprachpsychologische Untersuchungen zum Begriff der Belästigung durch Lärm*, Münster: Aschendorff.

HIRSCH, ALFRED (2004): *Recht auf Gewalt? Spuren philosophischer Gewaltrechtfertigung nach Hobbes*, München: Fink.

KAPUST, ANTJE (2004): *Der Krieg und der Ausfall der Sprache*, München: Fink.

ORTMANN, GÜNTHER (2009): *Management in der Hypermoderne. Kontingenz und Entscheidung*, Wiesbaden: VS.

REEMTSMA, JAN PHILIPP (2008): *Vertrauen und Gewalt. Versuch über eine besondere Konstellation der Moderne*, Hamburg: Hamburger Edition.

SAVIANO, ROBERTO (2007): *Gomorrha. Reise in das Reich der Camorra*, übers. a. d. Ital. v. F. Hausmann u. R. Seuß, München: Hanser.

SCHOPENHAUER, ARTHUR ([2]1968): „Aphorismen zur Lebensweisheit“, in: *Werke* Bd. IV, Stuttgart / Frankfurt a. M.

SEMPRUN, JORGES (1984): *Welch ein schöner Sonntag!*, übers. a. d. Französ. v. J. Piron, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

WALDENFELS, BERNHARD (1990): „Grenzen der Legitimierung und die Frage nach der Gewalt“, in: ders., *Der Stachel des Fremden*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

– (2000): „Aporien der Gewalt“, in: M. Dabag / A. Kapust / B. Waldenfels (Hg.), *Gewalt. Strukturen, Formen, Repräsentationen*, München: Fink.

– (2005): „Fremdheit, Gastfreundschaft und Feindschaft“, in: *links* (Pisa, Rom) V (2005), 31-40.

– (2006a): *Schattenrisse der Moral*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

– (2006b): *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

– (2010): „Alltagsmoral. Fragen mit und an Alfred Schütz“, in: M. Staudigl (Hg.), *Alfred Schütz und die Hermeneutik*, Konstanz: UVK, 353-374.

– (2012): *Hyperphänomene. Modi hyperbolischer Erfahrung*, Berlin: Suhrkamp.

II.
ANGEWANDTE PHÄNOMENOLOGIE

Pascal Delhom

Phänomenologie der erlittenen Gewalt

Das Problem der Gewalt ist nicht nur ein praktisches. Denn bevor wir uns fragen können, wie wir mit der Gewaltsamkeit von eigenen oder fremden Handlungen, Beziehungen, Gesellschaften und politischen Institutionen umgehen sollen, stellt sich uns die genauso schwierige Frage, was wir unter Gewalt verstehen. Für die Phänomenologie ist es eine Frage nach der Phänomenalität der Gewalt: Was erscheint uns *als* Gewalt und wie erscheint es uns?

Jedes Gewaltgeschehen ist singulär. Manche überwältigen uns durch ihre äußerste Sichtbarkeit. Sie drängen sich uns derart auf, dass wir uns aus Faszination oder Schrecken nicht von ihnen abwenden können, dass wir sie auch nicht vergessen können. Manche verstecken sich aber auch, werden im Dunkeln der Nacht oder in der Sphäre des Intimen ausgeübt und erlitten, so dass sie sich dem Blick möglicher Zeugen entziehen. Manche fallen aufgrund ihrer Normalität in bestimmten Gruppen und Gesellschaften nicht als Gewalt auf, andere werden inszeniert und medial übertragen, als Spiel oder Mutprobe, Drohung oder Selbstdarstellung und mehr instrumentalisiert. Es ist kaum möglich, der Vielfältigkeit dieser Phänomene durch eine eindeutige Definition gerecht zu werden.

Doch es scheint, dass drei Elemente zu jeder Form von Gewalt gehören: die Intentionalität als Horizont ihrer Ausübung, ihre verletzende Wirkung und die Tatsache, dass sie erlitten wird.

1. Erste Annäherung

Gewalt ist eine Form des Handelns oder des Unterlassens. Sie entsteht nicht anonym und unabhängig von einem Urheber, der intentional handelt oder zumindest des intentionalen Handelns fähig ist. Zwar bewirken die Pluralität der am Handeln Teilnehmenden,[1] die Komplexität der Handlungszusammenhänge und die Anonymität gesellschaftlicher Strukturen in vielen Fällen, dass die Isolierung eines einzelnen und eindeutigen Urhebers eines Gewaltgeschehens kaum möglich ist. Dazu kommt, dass die Bestimmung eines „Täters“ meist erst nachträg-

1 Für Hannah Arendt (1967: 164) ist das „Faktum der Pluralität“ eine „grundsätzliche Bedingung des Handelns“.

lich angestrebt wird, etwa im Rahmen eines Gerichtsverfahrens. In der Gegenwart des Gewaltgeschehens ist jede Handlung in einen Handlungszusammenhang verstrickt, der ihr vorausging und der über sie hinausreicht. Dies relativiert die Idee einer eindeutigen Urheberschaft der Gewalt. Doch dies bedeutet nicht, dass ein Gewaltgeschehen spontan oder natürlich *entsteht*. Es gibt keine Gewalt ohne Menschen, die sie ausüben oder die zulassen, dass sie erlitten wird. Und wenn wir ein bestimmtes Geschehen keinem Menschen zuschreiben und es dennoch als Gewalt erfahren, dann deshalb, weil wir es einer anderen Instanz zuschreiben, einem Gott oder dem personifizierten Schicksal, die wir als intentionale Urheber auffassen. Weder der verletzende Angriff eines Tieres, das nicht von Menschen zu diesem Zweck dressiert wurde, noch eine Naturkatastrophe werden als eine Form von Gewalt erfahren.[2]

Auch nicht-personale Formen von Gewalt, wie die sogenannte strukturelle[3] oder symbolische[4] Gewalt, sind keine Naturphänomene und gehorchen nicht lediglich den kausalen Gesetzen der Natur. Sie sind insofern gewaltsam, als sie von Menschen abhängen, die entweder natürliche Ereignisse und ihre Auswirkungen hätten vermeiden bzw. kontrollieren können, oder die für die Produktion und Reproduktion sozialer Strukturen und Prozesse verantwortlich sind. Phänomene der Gewalt setzen also eine Instanz als ihre Ursache voraus, die intentional handeln und aus diesem Grund als gewalttätig aufgefasst werden kann.

Das zweite Element, das alle Gewaltphänomene auszeichnet, bezieht sich auf ihre Wirkung: Gewalt beschädigt nicht nur Dinge, sondern sie verletzt Lebewesen. Der Unterschied zwischen einer Verletzung und der bloßen Beschädigung oder Zerstörung von Gegenständen liegt genau darin, dass sie Lebewesen trifft. Denn ein Lebewesen lebt nicht nur *in der* Welt, sondern es hat *von sich aus* einen Bezug *zur* Welt und zu den anderen Lebewesen in der Welt. Als Subjekt dieses Bezugs zur Welt empfindet es Reize, nimmt Gegenstände wahr, bewegt sich selbstständig und tritt in Beziehungen ein. Hierbei stellt es jeweils den Ausgangspunkt und das Zentrum seines Bezugs zur Welt und zu den anderen dar. Dieser Bezug macht sein Leben aus. Er bedeutet aber auch, dass eine Verletzung nicht nur seinen Körper und seine psychische Verfassung beschädigt, sondern dass sie es in seinen Empfindungen, Bewe-

2 Es ist daher irreführend, wenn Gewalttäter mit „wilden Tieren" verglichen werden. Sie handeln auch in ihrer Unmenschlichkeit als Menschen: Nur ein Mensch kann sich bestialisch verhalten. Die Gewalt ist kein Rückfall in eine vermeintlich natürliche Verhaltensweise, sondern eine Seite unseres Menschseins.

3 Zum Begriff der strukturellen Gewalt vgl. Galtung (1969).

4 Vgl. u. a. Saner (1982: 73-95); in einem anderen Sinne Bourdieu / Passeron (1973).

gungen und Beziehungen beeinträchtigt. Sie trifft es in seinem Bezug zur Welt und zu den anderen Lebewesen. Das Spezifische der Verletzung besteht in dieser Verbindung zwischen der Beschädigung von Leib und Psyche und der Beeinträchtigung von Empfindungen, Bewegungen und Beziehungen. Nur ein Lebewesen, das von sich aus einen Bezug zur Welt hat, kann verletzt werden.

Nun ist das, was von einem Gewaltgeschehen getroffen wird, genau dieses „von sich aus", das den Bezug eines Lebewesens zur Welt definiert und auch als Freiheit oder Spontaneität bezeichnet werden kann. Es ist einerseits das Einzige, wogegen sich Gewalt als intentionale Handlung richten kann. Denn es unterscheidet sich dadurch von allen anderen Gegenständen, dass es sich weitgehend der Intentionalität des Handelnden entzieht und dadurch dessen privilegierte Stellung am Ursprung und im Zentrum seiner Welt stört. Von daher kann es nur gewürdigt oder aber bekämpft werden. Es ruft entweder Anerkennung oder Gewalt hervor.

Andererseits gäbe es auch keine Gewalt, wenn das, wogegen sie sich richtet, gänzlich unerreichbar wäre. Sie erreicht und beeinträchtigt Lebewesen in ihrem Bezug zu sich, zur Welt und zu den anderen und sie verletzt sie durch die Beschädigung ihres Leibes und ihrer psychischen Verfassung. „Die Gewalt", schreibt in diesem Sinne Emmanuel Levinas, „erreicht nur ein Seiendes, das gleichzeitig faßbar ist und sich jedem Zugriff entzieht. Ohne diesen lebendigen Widerspruch in dem Seienden, dem die Gewalt widerfährt, wäre die Entfaltung der gewalttätigen Kraft nichts als eine Arbeit." (Lévinas 1987: 324)

Dass Gewalt Lebewesen verletzt, bedeutet zudem, und dies ist ihr drittes Merkmal, dass sie nicht nur ausgeübt, sondern auch, und eigentlich vor allem, von Menschen oder Tieren erlitten wird. Aus der Perspektive dieses Erleidens ist das gewaltsame Geschehen weder primär eine Handlung noch die Wirkung einer von Menschen abhängigen Struktur, sondern ein Widerfahrnis. Das getroffene Lebewesen erlebt es als die Umkehrung seines Weltbezugs: Es wendet sich nicht von sich aus der Welt zu, sondern es wird von etwas in der Welt getroffen, dem es ausgesetzt ist. Es ist zwar als Lebewesen Subjekt seines Erleidens, Subjekt aber nicht im Sinne des Urhebers eines intentionalen Aktes, sondern so, dass es dem, was es verletzt, unterworfen (*sub-iectus*) ist. Das Subjekt des Erleidens ist der subjektive Pol eines Geschehens, das ihm zustößt und dem es sich nicht entziehen kann. Es konstituiert keinen Gegenstand, sondern wird affiziert.[5]

5 Zur Phänomenologie des Pathischen und besonders des Getroffenseins vgl. Waldenfels (2002: 54 ff.).

Die Perspektive des Erleidens ist für ein Verständnis der Gewaltsamkeit aller Gewaltgeschehen ausschlaggebend. Denn das Ausüben von Gewalt unterscheidet sich als solches nur dadurch von anderen Arten des Handelns, dass es sich gegen Lebewesen richtet und sie verletzt, dass es also darauf abzielt, erlitten zu werden. Wie Hannah Arendt schreibt, inhäriert jedem Prozess des Herstellens ein zerstörerisches Moment (Arendt 1967: 127). Man muss aber gegen Arendt halten, dass dieser Prozess solange nicht gewaltsam ist, als er nicht von Lebewesen erlitten wird. Das Zerhacken eines Holzscheites, das Durchbohren einer Metallplatte, das Zurückschneiden von Ästen sind keine Akte von Gewalt. Dieselben Tätigkeiten sind aber Formen von Gewalt, wenn sie sich gegen Lebewesen richten. Entsprechend sind auch die Instrumente der Arbeit oder des Herstellens keine Waffen, sondern Werkzeuge. Sie werden erst dann zu Waffen – und jedes Werkzeug kann prinzipiell zur Waffe werden – wenn sie gegen Lebewesen gerichtet werden, die durch sie verletzt werden können.

Noch eindeutiger ist die ausschlaggebende Stellung des Erleidens in Bezug auf die strukturelle Gewalt, die nur deswegen Gewalt genannt werden kann, weil sie erlitten wird. Dass sie erlitten wird, ist hierbei keine nachträgliche Wirkung einer an sich gewaltsamen Struktur, sondern die Struktur wird umgekehrt als gewaltsam empfunden, weil Lebewesen durch sie verletzt werden. Das Erleiden ist also die Art, wie uns die Gewaltsamkeit einer Handlung, einer Institution oder eines politischen Systems gegeben wird: Wir erfahren die Phänomene der Gewalt im Ausgang von der (möglichen) Verletzung, die sie mit sich bringen, und nicht von der speziellen Eigenschaft einer Gewalttat oder einer gewaltsamen Struktur her.

Es stimmt zwar, dass nicht jedes Erleiden einer Verletzung eine Form von Gewalt ist. Denn zur Gewalt gehört, dass die Ursache dieser Verletzung einer Instanz zugeschrieben wird, die intentional handeln kann. Es gibt also in jedem Gewaltgeschehen eine gegenseitige Bezogenheit des Erleidens und des Ausübens (oder des Geschehen-Lassens). Doch in dieser gegenseitigen Bezogenheit liegt das, was die Gewaltsamkeit der Gewalt ausmacht, auf der Seite des Erleidens. Das Ausüben der Gewalt kann, wie andere Handlungsformen auch, als Mittel zu einem bestimmten Zweck erfolgen, es kann als Ausdruck von Hass, Wut oder panischer Angst geschehen, es kann als Demonstration von Macht eingesetzt werden und vieles mehr. Aber die Gewaltsamkeit dieses Mittels, dieses Ausdrucks oder dieser Demonstration besteht jeweils darin, dass sie erlitten werden oder werden können.

Es scheint daher für eine Phänomenologie der Gewalt angemessen zu sein, Gewaltphänomene aus der Perspektive des Erleidens zu betrachten. Das heißt nicht, dass sie sich nur auf das Erleiden konzentrieren soll und die Urheber von Gewalt, die Ursache des Erlittenen also, aus den Augen verlieren darf, aber wohl, dass diese Ursache ausgehend von der Verletzung betrachtet wird und nicht umgekehrt. In der Erfahrung von Gewalt *als Gewalt* geht die Wirkung der Ursache sozusagen voraus.[6]

Die Perspektive des Erleidens ist allerdings nicht mit derjenigen der Gewaltopfer gleichzusetzen: Sie kann ebenso die Perspektive der Zeugen erlittener Gewalt sein, und sie ist nicht selten diejenige von Menschen, die Gewalt ausüben oder geschehen lassen und daher mit dem Erleiden dieser Gewalt durch andere konfrontiert sind.[7] Umgekehrt können auch Opfer die Gewalt, die sie erleiden, aus der Perspektive der Tat betrachten und sie dadurch verstehen oder sogar rechtfertigen. Die Perspektive des Erleidens ist also nicht notwendig diejenige der Erleidenden. Sie ermöglicht aber eine Betrachtung des ganzen Gewaltgeschehens ausgehend von dem, was seine Gewaltsamkeit ausmacht. Durch die Privilegierung dieser Perspektive, die bis jetzt in den philosophischen Betrachtungen über die Gewalt zu wenig berücksichtigt wurde,[8] verändert sich allerdings auch das Objekt der phänomenologischen Betrachtung. Denn es kommt nie zu einer genauen Deckung zwischen dem, was getan, und dem, was erlitten wird. Der verletzende Schlag ist nicht mit der erlittenen Verletzung gleichzusetzen, auch wenn sie die zwei Seiten desselben Gewaltgeschehens sind. Der Sinnhorizont der Tat, in dem etwas intendiert wird, in dem Mittel zu einem Zweck eingesetzt werden und in dem notfalls das Getane gerechtfertigt wird, ist auch nicht derjenige des Erleidens, das den Sinn des Geschehens eher in Frage stellt. Und auch die Zeitlichkeit der Tat ist eine andere als diejenige des Lebens, das durch eine Verletzung unterbrochen wird und sich von nun an im Prozess der Bearbeitung dieser Ver-

---

6 So drückt es Bernhard Waldenfels in Bezug auf das Widerfahrnis aus (vgl. Waldenfels 2002: 99).

7 Viele Gewalttäter und auch Akteure struktureller Gewalt unterdrücken diese Perspektive, denn sie würde sie in ihrem Handeln hemmen. Nur Sadisten beziehen sie bewusst in ihre Taten ein. Doch auch die unterdrückte Perspektive ist bei Gewalttätern nicht abwesend und kann traumatische Spuren hinterlassen. Vgl. zum Beispiel die Studie von Claire Mauss-Copeaux über junge französische Wehrpflichtige während des Algerienkrieges, die dreißig Jahre danach endlich darüber sprechen und zum Teil von der eigenen Gewalt traumatisiert sind (Mauss-Copeaux 1998).

8 Als Ausnahmen im Kontext der Phänomenologie seien hier vor allem Bernhard Waldenfels (2002), Alfred Hirsch (2004) und Burkhard Liebsch (2001, 2007) genannt.

letzung befindet, meistens in einer Spannung zwischen einem Prozess der Heilung und einem Prozess des Lernens, mit der nie ganz heilenden Verletzung zu leben.

Die so verstandene Perspektive des Erleidens ermöglicht somit erstens einen Zugang zur *Gewaltsamkeit* der Gewalt, die nicht erfahren wird, wenn diese aus der Perspektive des Ausübens und unter Einbeziehung der Sinndimensionen der Tat betrachtet wird, etwa als Mittel, als Ausdruck, als Nothandlung, als unvermeidbare Wirkung oder als „Kollateralschaden". Das Gleiche gilt für die strukturelle Gewalt, deren Gewaltsamkeit kaum verstanden werden kann, solange wir sie aus der Perspektive der Funktionalität oder der Effizienz etwa eines sozialen Systems betrachten.

Die Perspektive des Erleidens ermöglicht aber zweitens, ausgehend von der Erfahrung des Erlittenen, einen besonderen Zugang zur Gewaltsamkeit des Ausübens von Gewalt. Denn gerade in den Sinnelementen des Ausübens oder der Funktionalität lässt sie eine Gewaltsamkeit sehen, die von einer Kritik der Angemessenheit der Mittel, der Trefflichkeit eines Ausdrucks oder der Effizienz einer Struktur nicht getroffen wird. Die Gewaltsamkeit etwa der eingesetzten Mittel zu einem bestimmten Zweck besteht nicht darin, dass sie unangemessen oder unverhältnismäßig sind, sondern in der Tatsache, dass eine Handlung, die von anderen Lebewesen erlitten wird, überhaupt als Mittel zu einem bestimmten Zweck eingesetzt wird.

Die Perspektive des Erleidens ermöglicht drittens einen Zugang zur negativen Normativität der Gewalt, zu der Tatsache also, dass die Gewalt als etwas erfahren wird, was nicht sein soll. Diese Normativität unterscheidet sich grundsätzlich von derjenigen, die unsere Handlungen und Taten betrifft. So kann zwar die tätige Gewalt verboten oder im Gegenteil begründet und nachträglich gerechtfertigt werden. Auch die strukturelle Gewalt kann verurteilt oder als unvermeidbar entschuldigt werden. Aber das Erleiden von Gewalt kann weder verboten noch gerechtfertigt oder begründet werden. Gewalt wird erlitten. Und dennoch erfahren wir dieses Erleiden als etwas, was nicht sein soll. Die Bestimmung dieser besonderen Normativität des Erleidens gehört zu den Aufgaben einer Phänomenologie der Gewalt. Sie wird durch eine Phänomenologie der erlittenen Gewalt ermöglicht.

Zugleich ist jedoch die Privilegierung der Perspektive des Erleidens für die Phänomenologie nicht unproblematisch. Denn das Erleiden selbst ist keine Erfahrung. Das Subjekt der Verletzung konstituiert diese nicht als seinen Gegenstand, sondern wird von ihr getroffen. Eine Verletzung ist also, *insofern sie erlitten wird*, kein Phänomen. Darüber hinaus beschädigt oder zerstört sie die leibliche und die psychische

Grundlage von Erfahrung und Bewegung in der Welt. Für die Erleidenden ist also das Erlittene nur schwer *als Erlittenes* zu thematisieren. Umgekehrt besteht für die anderen Beteiligten oder Zeugen des Gewaltgeschehens immer die Gefahr, dass sie im Gegenstand ihrer Erfahrung das spezifisch Gewaltsame des Erleidens übersehen oder das Gewaltgeschehen ausschließlich aus der Perspektive der Tat betrachten.

Wenn dennoch erlittene Gewalt als solche, das heißt in ihrer Gewaltsamkeit, Gegenstand der Phänomenologie sein soll, dann darf sie weder ein bloßes Widerfahrnis sein, das nur erlitten, aber nicht erfahren wird, noch eine restlos als Gegenstand konstituierte Erfahrung, die das Erleiden aus den Augen verliert. Deswegen muss die Phänomenologie einen besonderen Zugang zum Erleiden als Grenze der Erfahrung finden. Sie muss eine Sensibilität für die erlittene Gewalt als ein Phänomen an der Grenze der Phänomenalität entwickeln,[9] wobei diese Sensibilität sowohl in Bezug auf Phänomene entwickelt werden muss, die offensichtlich als Gewalt erfahren werden, deren Gewaltsamkeit wir jedoch nicht verorten können, wie auch in Bezug auf diskrete oder subtile Formen des Erleidens, die in vielen Fällen nicht weniger von Gewalt geprägt sind als die ersten.

Diese Sensibilität muss durch eine Begrifflichkeit begleitet und unterstützt werden, die in besonderer Weise die Perspektive des Erleidens berücksichtigt. Hierbei ist die bekannte Unterscheidung zwischen personaler, struktureller und symbolischer Gewalt nicht relevant. Dagegen scheint es sinnvoll, zwischen einer einbrechenden und einer ausschließenden Gewalt zu unterscheiden. Beide Arten von Gewalt werden als solche erlitten; beide treffen und verletzen Lebewesen in der Beziehung zu ihrem Lebensraum, im ersten Fall durch das Eindringen eines Fremdkörpers, der nicht integriert werden kann, im zweiten Fall durch den Ausschluss der Lebewesen aus ihrem eigenen Lebensraum. Beide Formen von Gewalt operieren an der Grenze dieses Lebensraumes, durchbrechen diese Grenze im Einbruch oder behaupten sie gegen die Getroffenen im Ausschluss. Der Einbruch geschieht von außen nach innen als Verletzung der Integrität; der Ausschluss von innen nach außen als Verweigerung der Zugehörigkeit oder der Integration.

---

9 Auf die Notwendigkeit, aber auch auf die mögliche Gefahr einer Sensibilisierung für bestimmte Phänomene der Gewalt hat Burkhard Liebsch in Bezug auf die sprachliche Gewalt hingewiesen: Sie könnte unsere „Verletzbarkeit durch eben die Gewalt, die sie zum Vorschein bringt" steigern. (Liebsch 2007: 9) Allerdings könnte die gewonnene Sensibilität auch „ein Ansatzpunkt zu einem *praktischen Ethos* des Umgangs mit subtiler Gewalt sein", fügt Liebsch hinzu (ebd.: 10 f.) Dies gilt wahrscheinlich für jede Form von Gewalt.

Für beide gilt, dass sie verletzen. Darin liegt ihre Gewaltsamkeit, die es zu analysieren gilt.

2. Die Erfahrung einbrechender Gewalt

Betrachten wir zuerst einen Fall des Einbruchs.[10] Jemand ist in Abwesenheit der Bewohner in eine Wohnung eingebrochen, hat Wertvolles gesucht, mehr oder weniger Chaos verursacht und einiges gestohlen. Die Bewohner bemerken den Einbruch, als sie später nach Hause zurückkehren. Die Unordnung in der Wohnung kann relativ schnell beseitigt werden. Das, was gestohlen wurde, kann zum Teil ersetzt werden, auch wenn der Verlust manchmal schmerzlich ist. Aber was bleibt, was nicht einfach beseitigt werden kann, sondern höchstens im Laufe der Zeit allmählich verdeckt oder vergessen wird, ohne wirklich zu vergehen – es manifestiert sich nämlich bei der ersten Gelegenheit in aller Schärfe –, ist der Verlust der Vertrautheit mit der eigenen Wohnung. Auch wenn alles wieder in Ordnung gebracht und sogar nichts gestohlen worden ist, auch wenn Tür oder Fenster repariert worden und nun noch sicherer sind als vor dem Einbruch, kann die Wohnung nicht mehr wie vorher bewohnt werden. Etwas Fremdes haftet ihr an, das sie nicht oder nur sehr schwer loszuwerden vermag und das auch die Bewohner nicht ohne weiteres integrieren können. Jenseits von materiellen oder symbolischen Beschädigungen ist diese Entfremdung des eigenen Lebensraums die Weise, wie ein Lebewesen durch einbrechende Gewalt getroffen wird.

Die Ursache dieser Entfremdung liegt nicht lediglich in der Präsenz einer fremden Person in den eigenen vier Wänden, denn dieselbe Person hätte auch hereingebeten und als Gast empfangen werden können. Sie liegt auch nicht in dem von ihr verursachten Chaos, denn spielende Kinder zum Beispiel können in dieser Hinsicht bewundernswerte Werke vollbringen, ohne sich des Einbruchs schuldig zu machen und ohne die Bewohnbarkeit einer Wohnung auf dieselbe Weise zu beeinträchtigen. Was die Bewohnbarkeit einer Wohnung hier beeinträchtigt, ist nicht einmal der Diebstahl selbst, der auch an einem anderen

10 Was hier in Bezug auf den Wohnraum beschrieben wird, kann durchaus auf andere Lebensräume übertragen werden sowie auch auf unseren eigenen Körper, zu dem wir ein besonderes Verhältnis des Eigentums haben: Er ist der einzige „Lebensraum“, den wir nie verlassen können, der immer auf unserer Seite ist. Von ihm aus betrachten wir die Welt als „Außenwelt“ der Gegenstände und von ihm aus wird auch die physische Gewalt als Einbruch erlitten.

Ort hätte passieren können, ohne dieselbe Wirkung zu haben. Es ist die Tatsache, dass jemand in einen geschlossenen Lebensraum eingebrochen ist.

Konstitutiv für diesen Einbruch ist die Existenz einer Grenze zwischen dem Raum, in den eingebrochen wurde oder werden kann, und einem Außen, von dem aus der Einbruch geschieht. Diese Grenze trennt nicht zwei gleichwertige Räume voneinander ab, sondern einen inneren von einem äußeren Raum, der nur in Bezug auf das Innere als Außenraum definiert wird, unabhängig davon, ob er selbst ein Außen- oder ein anderer Innenraum ist. Es gibt also eine Asymmetrie der Räume dies- und jenseits der Grenze. Und entsprechend sind die Formen der Überschreitung dieser Grenze von innen nach außen und von außen nach innen nicht gleichzusetzen.

In diesem Zusammenhang ist der Einbruch ein Durchqueren der Grenze von außen nach innen. Als solches ist er allerdings noch nicht gewaltsam. Dazu fehlen noch zwei Elemente. Das erste ist die Fremdheit dessen, was einbricht, gegenüber dem inneren Raum, in den es einbricht. Das zweite ist eine Normativität der Grenze, deren Bestimmung nicht nur beschreibt, auf welche Weise sie überschritten werden *kann*, sondern auch vorschreibt, wie sie nicht überschritten werden *darf*.

Die Fremdheit dessen, was einbricht, setzt ein bestimmtes Verhältnis derjenigen, die den Einbruch erleiden, zu dem Raum, in den eingebrochen wird, voraus: Er ist ihr eigener Lebensraum. Sie bewohnen ihn und gehören zu ihm. Sie sind in ihm zu Hause, und in diesem Sinn ist er ihr *Eigen*tum. Dieses Verhältnis zum eigenen Raum ist die Bedingung dafür, dass sie zum Beispiel in ihm empfangen können: Nur der Bewohner eines Raumes kann in ihm Gäste haben. Sonst sind es entweder nicht *seine* Gäste oder er *empfängt* sie nicht, sondern trifft sie nur. Auf ähnliche Weise trifft das Erleiden eines Einbruchs die Bewohner des Innenraumes, insofern sie ihn bewohnen, und unabhängig davon, ob sie dessen rechtmäßige Eigentümer sind oder nicht. Im Fall einer Mietwohnung etwa muss sich der Eigentümer zwar in bestimmten Fällen mit Sachschäden beschäftigen. Verletzt in ihrer Beziehung zu ihrem Wohnraum sind aber nur die Mieter, die in diesem Sinne, wenn auch nicht juristisch, die eigentlichen „*Eigen*tümer" des Raumes sind.

In Bezug auf diesen eigenen Raum ist das, was in ihn einbricht, ein Fremdes: Es gehört nicht zu dem Raum, der bewohnt wird und in dem sich jemand zu Hause fühlt. Es kann auch in ihn kaum integriert werden. Im Unterschied zu den Gästen, die empfangen werden und gerade

dadurch das Eigentum der Bewohner bestätigen, stört oder zerstört der Einbruch dieses Verhältnis des Wohnens.

Die einbrechende Gewalt wird also als das Eindringen eines Fremdkörpers ins Innere eines Lebensraumes erfahren und erlitten. Zur Gewaltsamkeit dieses Einbruchs gehört aber auch, dass er nicht einfach das Durchqueren einer Grenze durch Fremde von außen nach innen bedeutet, sondern dass dieses Durchqueren gegen eine normative Bestimmung der Grenze erfolgt. Denn die Grenzziehung zwischen innen und außen ist immer von einer Bestimmung der Art und Weise begleitet, wie und von wem sie überschritten werden darf. Besonders relevant ist diese normative Bestimmung in Bezug auf die Überschreitung der Grenze durch Fremde von außen nach innen. Sie ist nicht die gleiche für alle Räume, sondern geht einher mit der Integrationsfähigkeit des Eigenen in Bezug auf Fremdes im Inneren des Raums. Je größer diese Integrationsfähigkeit ist, desto offener kann die normative Bestimmung der Grenze sein. Je geringer sie ist, desto höher ist die Gefahr einer Verletzung der inneren Ordnung durch das Fremde und desto strenger müssen entsprechend die Bestimmungen der Grenzüberschreitung sein (vgl. Delhom 2009: 91 ff.). Umgekehrt bedingt auch die Bestimmung der Grenze die Integrationsfähigkeit der inneren Ordnung. Denn eine Verletzung der Grenze im Sinne ihrer Missachtung bedeutet immer eine Verletzung der inneren Ordnung im Sinne ihrer Beschädigung, auch wenn sie von keiner anderen Verletzung des Inneren begleitet wird.

Die normative Bestimmung der Grenze findet die Quelle ihrer Notwendigkeit in der kollektiven oder individuellen Verletzlichkeit derjenigen, die den von ihr begrenzten inneren Raum bewohnen und die es zu schützen gilt.[11] Sie findet darüber hinaus das Maß ihrer Normativität in der Integrationsfähigkeit der inneren Ordnung. Dieses Verhältnis von Verletzlichkeit und Integrationsfähigkeit bildet das, was wir gemeinhin die Integrität einer inneren Ordnung nennen, sei es die Integrität eines Körpers, die soziale oder moralische Integrität einer Person, die Integrität einer Privatsphäre, die räumliche Integrität eines bewohnten Hauses oder die territoriale Integrität eines Staates.

Die Integrität bedeutet nämlich einerseits die Unversehrtheit eines Körpers, einer Person, eines bewohnten Raums oder einer menschlichen Ordnung. Sie setzt aber ihre Verletzlichkeit voraus und untersagt diese zugleich, indem sie ihre Verletzung als etwas darstellt, was nicht

11 Es muss betont werden, dass es sich hier nicht um die Notwendigkeit der Grenze selbst handelt, sondern ihrer normativen Bestimmung, sobald es eine Grenze gibt.

sein soll. Die Integrität ist die normativ bekräftigte Unversehrtheit dessen, was verletzt werden könnte. Wie bereits erwähnt, ist ihre Normativität nicht diejenige einer Tat, sondern des Erleidens. Dass bestimmte Taten verboten werden, weil sie verletzen oder verletzen könnten, lässt die Normativität der Integrität nicht entstehen, sondern folgt im Gegenteil aus ihr. Die negative Normativität der Integrität, die mit einem „dieser, diese oder dieses soll nicht verletzt werden" ausgedrückt werden kann, ist gegenüber der Normativität, die sich auf Handlungen bezieht und Gewalt verbietet, primär.

Dies heißt allerdings nicht, dass die Quelle jeder Normativität von einer natürlichen Verletzlichkeit von Lebewesen herrührt. Denn weder die Integrationsfähigkeit einer inneren Ordnung noch entsprechend die normative Bestimmung ihrer Grenzen sind natürlich gegeben, sondern sie werden kulturell und historisch geprägt. Sogar die Grenzen des Leibes variieren mit der Art, wie Menschen miteinander leben und ihren Lebensraum gestalten. Umso mehr wirken kulturelle und historische Bestimmungen in Bezug auf die Privatsphäre eines Individuums, eines Paars oder einer Familie, auf den eigenen Raum einer Gruppe oder einer Nation. Entsprechend unterschiedlich sind die normativen Bestimmungen ihrer Grenzen. Diese Bestimmungen wirken wiederum auf deren Integrationsfähigkeit und auf deren Verletzlichkeit, also auf die Definition ihrer Integrität zurück. Eine Kultur der offenen Wohnräume zum Beispiel, zu denen prinzipiell jeder Zugang hätte, oder eine Kultur des ungehemmten Körperkontakts und der freien Erotik, würden relativ wenig Anlass zu einem Einbruch in den privaten Raum einer Person bieten. Allerdings gäbe es für deren Mitglieder auch keine Möglichkeit des Rückzuges in einen von der Öffentlichkeit abgegrenzten Raum, den wir in unserer individualistischen Kultur zu schätzen gelernt haben. Dies wäre für uns, nach unserer Bestimmung von privaten Räumen, eine Art der Verletzung unserer Integrität.

Die Abgrenzung bestimmter Räume und die normative Bestimmung ihrer Grenze schützen die Bewohner dieser Räume vor der Präsenz anderer Menschen, die ihnen fremd sind, bzw. vor möglichen Verletzungen durch Natur, Tiere oder andere Menschen. Gerade dadurch ermöglichen sie aber eine neue Art der Verletzung, die durch die Missachtung oder Durchbrechung dieser Grenze entsteht: Sie ermöglichen einen Einbruch. Denn genau in der Missachtung oder Durchbrechung der Grenze besteht die eigentümliche Gewaltsamkeit der einbrechenden Gewalt. Sie wird nicht nur von Lebewesen als Verletzung ihrer selbst in ihrem Bezug zur Welt erlitten, sondern auch als Verletzung der normativen Grenze ihres Lebensraums. Die Verletzung ist hier also

eine doppelte: Sie besteht erstens in einer Verletzung im Sinne des englischen *injury* oder des französischen *blessure*, die das Lebewesen unmittelbar in seinem Selbst und in seinem Bezug zu seinem Lebensraum betrifft. Sie besteht zweitens in einer Verletzung im Sinne der *violation* (auf englisch wie auf französisch) der Grenze seines Lebensraums, sei es die Grenze seines Leibes, seiner Privatsphäre, seiner Bleibe, seiner Gemeinschaft oder des Territoriums seines Staates. Nicht nur der Leib, die psychische Verfassung oder die soziale Identität werden verletzt, sondern auch die Norm, die diese Verletzungen untersagt, das heißt ihre Integrität. Aus der Perspektive des Erleidens ist die einbrechende Gewalt die Verbindung beider Verletzungen.

Diese Differenzierung zweier Dimensionen der Verletzung erlaubt jetzt zu präzisieren, was die Gewaltsamkeit der einbrechenden Gewalt ausmacht. Sie ist erstens ein Geschehen, das verletzt und als Verletzung erlitten wird. Dazu kommt die Zuschreibung ihrer Urheberschaft zu einer Instanz, die der Intentionalität fähig ist. Wenn wir jetzt hinzufügen, dass das Erleiden einbrechender Gewalt immer eine Verletzung im doppelten Sinne der Verletzung von Lebewesen und der Verletzung ihrer Integrität oder der normativen Grenze ihres Lebensraumes ist, dann muss auch die Zuschreibung der Urheberschaft ergänzt werden: Wir schreiben der verletzenden Instanz nicht nur zu, dass sie die Erleidenden verletzen wollte oder zumindest ihre vorhersehbare Verletzung nicht zu verhindern versuchte, sondern auch, dass sie sich dessen bewusst war, dass diese Verletzung nicht sein sollte. Wir schreiben ihr also zu, dass sie sich der Integrität der verletzten Personen bewusst war und trotzdem die normative Grenze ihres Lebensraumes missachtete. In diesem Sinne wird die einbrechende Gewalt immer als Unrecht[12] erlitten und kann durch dieses Unrecht definiert werden: Die erlittene Gewalt ist eine als Verletzung einer normativen Bestimmung und entsprechend als Unrecht erlittene Verletzung.

Das der verletzenden Instanz zugeschriebene Normbewusstsein ist also die Bedingung der Erfahrung einer Verletzung *als Gewalt*. Dies ist in zweierlei Hinsicht von Bedeutung. Es ist erstens der Grund, warum wir Verletzungen durch Tiere oder etwa durch kleine Kinder nicht als Gewalt auffassen. Sie können uns zwar verletzen und es auch merken, aber sie wissen nicht, dass sie hierbei eine Norm verletzen. Sobald Kin-

12 Das Unrecht, das aus der Verletzung einer sozial anerkannten Norm entsteht, ist allerdings nicht das Unrecht, das Lyotard im *Widerstreit* als einen Schaden definiert, der nicht zur Sprache gebracht werden kann (vgl. Lyotard 1987: 20 f.) Es ist im Gegenteil die Verletzung einer Norm, von der wir annehmen, dass sie zur Sprache gebracht werden könnte.

der dies wissen können, gehen wir allerdings davon aus, dass sie es auch wissen *sollten* und schreiben ihnen Gewalt zu, wenn sie uns trotzdem verletzen.

Zweitens bedeutet diese Zuschreibung, dass die verletzte Norm nicht nur dem subjektiven Befinden eines erleidenden Subjekts bzw. dem Gewaltverständnis eines Zeugen entspricht. Die Erfahrung einer Verletzung als Gewalt setzt im Gegenteil die Annahme voraus, dass die verletzte Norm auch für die verletzende Instanz gilt und für sie verpflichtend ist. Und diese Annahme beruht wiederum nicht auf einer Kenntnis dessen, was die verletzende Instanz weiß oder denkt, sondern auf der viel breiteren Annahme, dass die normative Bestimmung der Integrität einer Person oder eines Lebensraums allgemein gilt, wie auch immer diese Allgemeinheit definiert wird. Aufgrund der Annahme dieser allgemeinen Geltung schreiben wir dann der verletzenden Instanz zu, dass sie die normative Bestimmung, die sie verletzt, kennt oder zumindest kennen sollte. Und dies ist die Bedingung dafür, dass wir eine Verletzung durch diese Instanz als Unrecht auffassen.

Nun gibt es in jedem sozialen und kulturellen Zusammenhang eine gewisse Spannung zwischen dem, was als Verletzung erlitten wird, und dem, was als Gewalt aufgefasst wird, das heißt als Verletzung einer allgemein geltenden Bestimmung von Integrität. Die gebrochene Nase eines Boxers wird zum Beispiel von allen Menschen als eine Verletzung angesehen und vom Boxer selbst als solche erlitten. Sie wird aber unter den Freunden des Boxsports kaum als Gewalt im Sinne der Verletzung der Integrität des Boxers aufgefasst. Sogar der Boxer selbst erleidet seine Verletzung nicht als Gewalt, auch wenn er sie durchaus als etwas erleidet, was nicht sein sollte. Sie findet nämlich im Rahmen einer sportlichen Veranstaltung statt, die zwar bestimmte Schläge untersagt, die jedoch das Erleiden von Schlägen selbst vorsieht und das Risiko einer Verletzung durchaus einbezieht, wenn dabei keine Regeln missachtet werden.

Die Erfahrung einer erlittenen Verletzung *als Gewalt* hängt also von einer sozialen Bestimmung der Integrität von Personen und Lebensräumen und entsprechend von einer sozialen Bestimmung dessen, was als Unrecht erlitten wird, und nicht nur von der negativen Normativität erlittener Verletzungen ab. Diese soziale Bestimmung der Integrität findet zwar ihre Quelle in der negativen Normativität erlittener Verletzungen, denn sie wäre grundlos, wenn Verletzungen nicht als etwas erfahren würden, was nicht sein soll. Aber sie begrenzt den Bereich dessen, was über die bloße Verletzung hinaus *als Unrecht* erlitten wird, indem sie bestimmte Formen von Verletzungen billigt. So kann zum Beispiel

in vielen Gesellschaften eine körperliche Züchtigung als verdiente Strafe für ein Fehlverhalten und nicht als Unrecht und entsprechend als Gewalt aufgefasst werden. So können auch Verletzungen im Rahmen von Kampfsportarten von jedem Unrecht freigesprochen werden.

Die soziale Billigung bestimmter Formen erlittener Verletzungen ist allerdings keine Rechtfertigung von Gewalt. Denn eine Rechtfertigung bezieht sich immer auf die Tat und nicht auf das Erleiden. Sie führt vielmehr dazu, dass diese Verletzungen nicht als Gewalt aufgefasst werden, obwohl sie von den Einzelnen als etwas erlitten werden, was nicht sein soll. Sie ist also eine Begrenzung dessen, was als Gewalt aufgefasst wird, gegenüber dem, was als Verletzung erfahren wird und wohl als Gewalt aufgefasst werden müsste, wenn wir uns ausschließlich an der Normativität der erlittenen Verletzung orientieren würden. Zugleich bedeutet diese Begrenzung, dass die nicht gebilligten Formen von Verletzungen nicht nur subjektiv, sondern auch sozial für nicht annehmbar gehalten werden. Sie bestimmt also indirekt die Normativität der Integrität von Personen und Räumen. Dadurch gewinnt diese Normativität eine soziale Geltung, die für das Verständnis dessen, was als Gewalt aufgefasst wird, notwendig ist.

Innerhalb einer gegebenen Ordnung ist das Verhältnis zwischen dieser sozialen Normativität und der subjektiven Normativität der erlittenen Verletzungen meistens stabil. Einerseits wird die soziale Normativität selber wenig thematisiert und selten begründet, sondern sie findet weitgehend darin ihre Geltung, dass sie von den Mitgliedern der Gruppe verinnerlicht wurde. Dies trägt zu ihrer Stabilität bei. Andererseits steht die subjektive Normativität des Erleidens zwar nicht selten in einem gewissen Spannungsverhältnis zu dieser sozialen Bestimmung dessen, was als Gewalt gilt und was nicht. Diese Spannung vermag es jedoch nicht, die soziale Normativität zu verändern, denn sie gilt als subjektiv. Eine Veränderung kann allerdings dadurch erfolgen, dass die Normativität erlittener Verletzungen eigens thematisiert wird. So kann eine Sensibilisierung für das, was Kinder durch bestimmte Erziehungsmethoden erleiden, zu einer neuen Auffassung der entsprechenden Erziehung als gewaltsam und zur Infragestellung bzw. zur Verwerfung ihrer sozialen Billigung führen. Das gleiche gilt für viele Bereiche des sozialen Handelns: für die Art der Regelung sozialer Konflikte wie für die Beziehung zwischen den Geschlechtern, für unseren Bezug zur Strafe wie für unsere Sensibilität für sprachliche Gewalt.

Es gibt also nicht nur eine soziale und kulturelle Bestimmung der Grenze unseres Leibes und unserer Lebensräume, die zum Teil bestimmt, was wir als Verletzung erleiden, sondern auch eine soziale und kulturelle

Bestimmung der Normativität dieser Grenze und der Integrität dessen, was sie begrenzt. Diese soziale Bestimmung entscheidet über die Art von Verletzungen durch andere Menschen, die alle Mitglieder einer Gruppe billigen und sogar positiv bewerten, sowie umgekehrt über die Verletzungen, die dieselbe Gruppe normativ verwirft und die entsprechend innerhalb dieser Gruppe als Gewalt aufgefasst und als Unrecht erlitten werden.

Eine Phänomenologie der Gewalt aus der Perspektive des Erleidens muss, wenn sie Phänomene der einbrechenden Gewalt verstehen will, diese beiden Ebenen der Konstitution dessen, was wir als Gewalt erfahren, berücksichtigen. Sie muss sich erstens mit der Verletzlichkeit von Lebewesen befassen, insofern diese in ihrer leiblichen Existenz, in ihrer sprachlichen Identität, in ihrer psychischen Verfassung und in ihren Beziehungen zu anderen Menschen verletzt werden können. Sie muss zweitens die normative Bestimmung dessen berücksichtigen, was in einer gegebenen sozialen Ordnung als Gewalt erfahren wird. Und in der Spannung zwischen der subjektiven Normativität der Verletzung und der sozialen Normativität der Integrität muss sie dann fragen, was es bedeutet, dass diese Gewalt *erlitten* wird (vgl. Waldenfels 2002: 141 ff.). Darin besteht ihre Sensibilisierung für die Gewaltsamkeit von Gewaltphänomenen.

3. Die Erfahrung ausschließender Gewalt

Die zweite Art der erlittenen Gewalt ist der Ausschluss. Anders als der Einbruch bezieht er sich nicht primär auf die Integrität des Leibes oder einer inneren Ordnung. Er verletzt nicht Lebewesen durch die Verletzung ihrer Integrität, sondern er trifft sie in ihrer Beziehung zu dem von ihnen bewohnten Lebensraum. Er verletzt sie dadurch, dass sie von diesem Raum getrennt werden, als Bruch oder Riss dieser Beziehung.

Wie der Einbruch setzt also der Ausschluss eine Grenze des Raumes voraus, den ein Lebewesen bewohnt und der in diesem Sinne sein Eigentum ist. Aber im Ausschluss wird dieses Lebewesen dadurch verletzt, dass es außerhalb seines Lebensraums verbannt wird und dessen Grenze nicht nach innen überschreiten kann oder darf. Nicht also der Einbruch eines Fremden ins Eigene ist die Bewegung des Ausschlusses, sondern umgekehrt der erzwungene Ausgang eines Lebewesen aus dem Eigenen in das oder in die Fremde, verbunden mit der Unmöglichkeit, wieder hineinzukommen.

Hierbei ist es nicht relevant, ob dieses Außen ein geschlossener Raum – etwa ein Gefängnis oder ein Zoo – oder ein offener Raum ist, wie der kaum begrenzte Raum des Exils oder der Verbannung. Für das ausgeschlossene Lebewesen zählt nur, dass der Raum, in dem es sich befindet, nicht der eigene ist, und dass ihm der Rückgang ins Eigene verwehrt wird.

Die Formen des Ausschlusses sind so zahlreich wie die Dimensionen des Lebens der Ausgeschlossenen. Das Exil oder das Gefängnis sind materielle Orte des Ausschlusses, aber die Menschen können auch, als sprachlich konstituierte Lebewesen, dadurch verletzt werden, dass sie von der sprachlichen Kommunikation ausgeschlossen werden, dass sie zum Beispiel nicht angesprochen werden, sondern dass über sie in der dritten Person gesprochen wird, ohne dass sie die Möglichkeit hätten, selber das Wort zu ergreifen. Sie können vom Raum des Politischen ausgeschlossen werden, indem ihre Stimme nicht gehört oder berücksichtigt wird. Sie können vom sozialen Raum ausgeschlossen werden, indem sie systematisch übersehen und übergangen werden.

Die Verletzungen, die dadurch entstehen, sind keine unmittelbaren Verletzungen des Lebewesens in seinem Leib oder in seiner psychischen Verfassung. Sie sind keine Verletzungen seiner Integrität, sondern eher Behinderungen seines Lebens. Doch als solche sind sie doch Verletzungen. Denn sie verhindern die Entfaltung wesentlicher Dimensionen ihres Lebens, die nur in der Beziehung zur eigenen Umwelt und zu anderen Lebewesen möglich sind. Wer sich von sich aus bewegen kann und eingesperrt ist, wer sprechen kann und schweigen muss oder nicht gehört wird, wer sich einer Gemeinschaft zugehörig fühlt und keinen Kontakt zu ihr pflegen kann oder darf, wer keinen Raum hat, den er bewohnen, in den er sich zurückziehen und in dem er empfangen kann, empfindet dies als eine verletzende Beeinträchtigung seines Lebens.

Denn das Leben eines Lebewesens besteht nicht nur darin, dass es in der Welt steht, sondern dass es *von sich aus* einen Bezug *zur* Welt und zu den anderen Lebewesen in der Welt hat. Deswegen ist die Beeinträchtigung dieses Bezugs zur Welt eine Verletzung des Lebewesens in dem, was es am Tiefsten auszeichnet. Sie wird als etwas erlebt, was nicht sein soll. Und je tiefer die Verwurzelung in einem Lebensraum ist, je fester die Verbundenheit mit einer Gemeinschaft, je eindeutiger der Bezug zu einer Sprache, desto negativer ist das Erlebnis, das darin besteht, von ihnen getrennt zu werden.

Wie im Fall der Integrität ist also das Maß der Verletzungen, die Lebewesen durch ihre Trennung von ihrem leiblichen, sprachlichen,

sozialen oder politischen Lebensraum erleiden, nicht von Natur aus gegeben. Sie hängt von der Art der Verbundenheit von Lebewesen zu ihrer Umwelt ab. Sogar die vollständige Isolierung eines Menschen und der entsprechende Entzug von sprachlichen und sozialen Beziehungen kann von verschiedenen Menschen sehr unterschiedlich aufgefasst und erlitten werden.

Dass der Entzug als solcher erfahren wird, setzt aber immer voraus, dass die Dimension des Lebens, die beeinträchtigt wird, erstens als Möglichkeit des Lebewesens erkannt wird und zweitens bereits erfahren wurde, sei es von dem Erleidenden selbst oder von Zeugen des Entzugs. Die Gefangenschaft wird sowohl von Menschen wie auch von Tieren nur dann als ein Entzug ihrer Bewegungsmöglichkeit erfahren, wenn sie oder die Zeugen ihrer Gefangenschaft die Freiheit gekannt haben. Im selben Sinne ist die Sprachlosigkeit nur für Menschen, die bereits sprechen können, ein Entzug und sie wird nur von diesen als solche erfahren. Die *Erfahrung* des Ausschlusses setzt also die Erfahrung der Dimension des Lebens voraus, deren ein Lebewesen durch seinen Ausschluss beraubt wird.[13]

Wie im Fall einer Verletzung durch Einbruch setzt darüber hinaus die Erfahrung des Entzugs *als Gewalt* voraus, dass ihre Ursache einer Instanz zugeschrieben wird, die sich erstens der Verletzlichkeit der Erleidenden und zweitens der negativen Normativität ihres Erleidens bewusst ist oder zumindest sein könnte und entsprechend sein sollte. Die Naturkatastrophe, die einen Lebensraum zerstört, oder die Gefahr einer Kontamination, die uns davon abhält, nach Hause zu gehen, sind keine Gewalt, auch wenn sie uns in unserer Beziehung zur Welt und zu den anderen Menschen beeinträchtigen. Dagegen sind das Einsperren von Menschen oder ihre Verbannung Formen der Bestrafung, die deswegen als Gewalt aufgefasst und erlitten werden können, weil diejenigen, die sie verhängen, von ihrer verletzenden Kraft wissen. Auch der soziale Ausschluss etwa von Bettlern, die systematisch übersehen werden, kann durchaus als Gewalt erfahren werden, insofern wir den Menschen, die sie übersehen, zuschreiben, dass sie sich erstens der Verletzung, die sie dadurch verursachen, und zweitens der Normativität,

---

13 Dies ist ausdrücklich kein Plädoyer dafür, dass Menschen und Tiere in räumlicher oder sozialer Gefangenschaft bleiben dürfen, solange sie nichts anderes kennen und entsprechend ihre eigene Situation nicht als erlittene Gewalt auffassen. Sobald eine Lebenssituation als Entzug von Möglichkeiten auch von Dritten erfahren wird, wird sie zumindest von ihnen als Gewalt erfahren und entsprechend als etwas, was jemanden verletzt und nicht sein soll.

nach der diese Verletzung nicht sein soll, bewusst sein könnten und entsprechend sein sollten.

Wie im Fall des Einbruchs gibt es Arten des Ausschlusses, die in bestimmten Ordnungen gebilligt werden und entweder als Strafe, als Erziehungsmaßnahme oder sogar als Zeichen einer sozialen Hierarchie praktiziert und akzeptiert werden. Entsprechend werden in einer gegebenen Ordnung nur die Formen des Ausschlusses als Gewalt erfahren, die nicht derart gebilligt werden, auch wenn jeder Ausschluss von denjenigen, die ihn erleiden, als etwas erfahren wird, was nicht sein sollte.

Im Fall des Ausschlusses ist allerdings die Spannung zwischen der Normativität dessen, was als Verletzung erlitten wird, und der sozialen Normativität einer Ordnung, in der bestimmte Formen des Ausschlusses gebilligt werden, größer als im Fall des Einbruchs. Denn die Ausgeschlossenen gewinnen gerade durch ihren Ausschluss einen anderen Blick auf die Ordnung, von der sie ausgeschlossen werden. Sie erleben ihre Zugehörigkeit zu dieser Ordnung von außen und unter dem Zeichen des Verlusts.

Dazu kommt, dass für sie die Ordnung, von der sie ausgeschlossen werden, zugleich diejenige ist, die diesen Ausschluss ermöglicht, fordert oder zumindest zulässt. Sie werden von Menschen ausgeschlossen, deren Stimme oder deren Stellung in dieser Ordnung bestimmend sind, deren ausschließende Kraft zumindest von der Ordnung zugelassen wird. Und sie erleben ihren Ausschluss von einem Ort aus, der von einer anderen Ordnung geprägt wird, in der andere Zugehörigkeits- und Ausschlusskriterien gelten. All dies kann dazu beitragen, dass die Erleidenden aufgrund ihrer subjektiven Erfahrung ihren Ausschluss nicht nur als Verletzung, sondern als Unrecht, das heißt als Gewalt erfahren. Eine Phänomenologie der Gewalt aus der Perspektive des Erleidens muss eine Sensibilität für diese Erfahrungen des Ausschlusses und für das mit ihnen verbundene erlittene Unrecht entwickeln.

Dies ist umso notwendiger, als der Einbruch und der Ausschluss nicht nur zwei verschiedene Formen von Gewalt aus der Perspektive des Erleidens sind, sondern auch mindestens in zweierlei Hinsicht eng miteinander verbunden sind. Auf der einen Seite sind diejenigen, die von ihren materiellen, sprachlichen, sozialen oder politischen Lebensräumen ausgeschlossen wurden, verstärkt der einbrechenden Gewalt anderer Menschen in Bezug auf die Dimensionen ihres Lebens ausgesetzt, die sie nicht verlassen können: Sie sind in ihrem Leib und in ihrer psychischen Verfassung verletzbarer. Wer sich nie in einem Zuhause zurückziehen kann, wer sich nicht in der Sicherheit seiner Muttersprache aus-

ruhen kann, wer sich nicht auf den Boden einer sozialen und politischen Identität stützen kann, ist leiblich und psychisch der Welt und den anderen Menschen auf besondere Weise ausgesetzt.

Auf der anderen Seite ist jede Form von Gewalt insofern ein Ausschluss, als sie keine Antwort erwartet und hervorruft. Gewalt wird als etwas erlitten, was zwar an uns adressiert ist, wie Bernhard Waldenfels schreibt, doch „tritt Gewalt auch als Appell auf, als ein Appell, der mich auffordert, etwas zu tun oder zu unterlassen? Dies gibt es offensichtlich nicht, da ein Gewaltakt dahin tendiert, jemanden in ein zu beschädigendes, zu nutzendes oder zu zerstörendes Etwas zu verwandeln.“ (Waldenfels 2002: 149; vgl. Delhom 2007: 134 ff.) Von sich aus schließt uns die erlittene Gewalt aus der Sphäre der Rede aus. Sie tritt als Schlusswort auf, nach dem es eigentlich nur Schweigen geben kann. In diesem Sinne wird jede Form der Gewalt als ausschließende Gewalt erfahren und erlitten. Wenn wir dennoch eine Sprache finden, mit der wir auf die erlittene Gewalt antworten können und nicht bloß auf sie mit Gegengewalt oder mit der Machtlosigkeit eines Opfers reagieren, dann findet diese Sprache nicht ihre Quelle in der erlittenen Gewalt, worauf wir antworten, sondern in einer älteren Rede oder im Wort anderer Menschen, die in uns ein Wort als Antwort hervorrufen.

Auch deswegen muss eine Phänomenologie der Gewalt aus der Perspektive des Erleidens eine Sensibilität entwickeln, die das Erlittene zu erfahren vermag. Denn die Erfahrung des Erlittenen kann darin bestehen, hinter dem Schweigen der Erleidenden das Erlittene zu hören. Dies ist vielleicht am schwierigsten, wenn sich dieses Schweigen hinter den Wörtern einer fast lückenlosen Alltagssprache versteckt. Es ist dies jedoch das Programm einer Phänomenologie der Gewalt aus der Perspektive des Erleidens, die lernen muss, immer noch genauer hinzuhören.

Literaturnachweise

ARENDT, HANNAH (1967): *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München: Piper.

BOURDIEU, PIERRE / PASSERON, JEAN-CLAUDE (1973): *Grundlagen einer Theorie der symbolischen Gewalt. Kulturelle Reproduktion und soziale Reproduktion*, übers. a. d. Französ. v. E. Moldenhauer, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

DELHOM, PASCAL (2007): „Erlittene Gewalt – untersagte Antwort“, in: K. Busch / I. Därmann / A. Kapust (Hg.), *Philosophie der Responsivität. Festschrift für Bernhard Waldenfels*, München: Fink, 127-139.

– (2009): „Grenzüberschreitungen. Versuch über die Normativität des Raumes“, in: T. Bedorf / G. Unterthurner (Hg.), *Zugänge Ausgänge Übergänge. Konstitutionsformen des sozialen Raums*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 83-96.

GALTUNG, JOHAN (1969): „Violence, peace and peace research“, in: *Journal of Peace Research*, vol. 6, 167-191.

HIRSCH, ALFRED (2004): *Recht auf Gewalt? Spuren philosophischer Gewaltrechtfertigung nach Hobbes*, München: Fink.

LÉVINAS, EMMANUEL (1987): *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, übers. a. d. Französ. v. W. N. Krewani, Freiburg / München: Alber.

LIEBSCH, BURKHARD (2001): *Zerbrechliche Lebensformen. Widerstreit – Differenz – Gewalt,* Berlin: Akademie-Verlag.

– (2007): *Subtile Gewalt. Spielräume sprachlicher Verletzbarkeit. Eine Einführung*, Weilerswist: Velbrück.

LYOTARD, JEAN-FRANÇOIS (1987): *Der Widerstreit*, übers. a. d. Französ. v. J. Vogl, München: Fink.

SANER, HANS (1982): „Personale, strukturelle und symbolische Gewalt“, in: ders., *Hoffnung und Gewalt. Zur Ferne des Friedens*, Basel: Lenos, 73-95.

WALDENFELS, BERNHARD (2002): *Bruchlinien der Erfahrung. Phänomenologie – Psychoanalyse – Phänomenotechnik*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Gerhard Unterthurner

Symbolische Gewalt nach Bourdieu – phänomenologische Bemerkungen

> „Symbolische Macht ist eine (ökonomische, politische, kulturelle oder sonstige) Macht, die in der Lage ist, sich Anerkennung zu verschaffen; das heißt die in ihrer Wahrheit als Macht, als willkürliche Gewalt verkannt werden kann. Die eigentliche Wirksamkeit dieser Macht vollzieht sich nicht auf der Ebene physischer Stärke, sondern auf der des Sinns und der Erkenntnis. […] Nun impliziert aber weder Sinn noch Erkenntnis Bewußtsein; vielmehr muß man in einer ganz anderen Richtung suchen, wie sie vom späten Heidegger und von Merleau-Ponty angezeigt wurde: Die sozialen Akteure, darunter auch die Beherrschten, sind der sozialen Welt (wie verabscheuenswert und empörend diese auch immer sei) durch eine hingenommene Komplizenschaft verbunden, die bewirkt, dass gewisse Aspekte dieser Welt jenseits oder diesseits kritischer Infragestellung bleiben. Genau über dieses im Dunkel verbleibende, gleichsam körperliche Verhaftetsein wirkt sich symbolische Gewalt aus." (Bourdieu 1989: 42 f.)

> „So bleibt die grundlegende Frage der politischen Philosophie immer noch jene […]: Warum kämpfen die Menschen *für* ihre Knechtschaft, als ginge es um ihr Heil? […] Wie Reich sagt, liegt das Erstaunliche nicht darin, dass Leute stehlen, andere streiken, vielmehr darin, dass die Hungernden nicht immer stehlen und die Ausgebeuteten nicht immer streiken." (Deleuze / Guattari 1974: 39)

Im Zentrum der folgenden Überlegungen steht Pierre Bourdieus Begriff der „symbolischen Gewalt". Es handelt sich dabei um einen weiten, ja unscharfen Begriff, der teilweise synonym mit den Begriffen „symbolische Macht" und „symbolische Herrschaft" verwendet wird.

Festzuhalten ist gleichwohl, dass dieser Begriff in Bourdieus Werk – angefangen von seinen Studien zum Bildungssystem aus den 1970er Jahren bis hin zu seinen späten Untersuchungen in den *Meditationen* und in *Die männliche Herrschaft* – eine zentrale Rolle einnimmt, die es zu reflektieren gilt, wobei im vorliegenden Zusammenhang selektiv vor allem die letztgenannten Studien behandelt werden. Dabei werden insbesondere Bezüge zur Phänomenologie zur Sprache kommen, während andere theoretische Felder, in denen Bourdieu steht, hier größtenteils ausgeblendet werden. Denn ein wichtiger Ausgangspunkt und Hintergrund des Folgenden ist die These, dass Bourdieu der Phänomenologie gefährlich nahe ist, auch wenn er sich selbst oft einseitig von dieser abgegrenzt hat. Überhaupt hatte er ein ambivalentes Verhältnis zur Philosophie; als „scholastische Vernunft" (Bourdieu 2001) befragte er sie auf ihre gesellschaftliche Bedingtheit und kritisierte sie damit zugleich, worin manche Philosophen wiederum eine Art soziologischen Reduktionismus erkennen.[1] Daher situiert sich eine zentrale Schicht des folgenden Beitrages auch in dem Feld, das durch die Frage eröffnet wird, inwiefern der Ansatz Bourdieus und phänomenologische Ansätze füreinander eine Herausforderung darstellen und ein gegenseitiges Korrektiv bilden können, wobei hier die phänomenologische Seite stärker gemacht wird.[2]

Die folgenden Ausführungen gliedern sich in vier Teile: In einem ersten Teil wird kurz ein für den vorstehenden Zusammenhang relevantes Theoriefeld skizziert, in dem sich Bourdieu verortet, d. h. seine doppelte Kritik an Strukturalismus und Phänomenologie. In einem zweiten Schritt wird der zentrale Begriff des *Habitus* skizziert, der die Voraussetzung für das Konzept der *symbolischen Gewalt* bildet, dem sodann im dritten Teil näher nachgegangen wird. Zum Abschluss wer-

1 Für Gadamer z. B. reduziert Bourdieu Philosophie auf eine Art „geistige Hochstapelei, die sich selber wie eine ehrsame gesellschaftliche Einrichtung etabliert hat" (Gadamer 1979: 46). Gadamer hat dabei Bourdieus Buch *Die politische Philosophie Martin Heideggers* im Auge, ein Buch, das dieser Kritik natürlich Nahrung gibt. Die daraus resultierende Frontstellung, Philosophie versus Soziologie, an der Bourdieu nicht unbeteiligt ist, verstellt jedoch die (implizite) Philosophie Bourdieus, die Nähe zu bestimmten philosophischen Positionen und die Herausforderung, die Bourdieu für die Philosophie darstellt. Schon Merleau-Ponty hat diese Frontstellung in „Der Philosoph und die Soziologie" (1951) infrage gestellt; vgl. Merleau-Ponty (2007a).

2 Es gibt nicht viele Autoren und Studien, die sich auf diese wechselseitige Herausforderung einlassen. Ausnahmen von phänomenologischer und hermeneutischer Seite sind z. B. Taylor (1999); Dreyfus / Rabinow (1999); Meyer-Drawe (1990: 142 ff.); Schnell (1995: 166 ff.; 2003); Crossley (2001a; 2001b); Casey (1998); Dastur (2006); Endreß (2005); Kögler (1992, 185 ff.); Rustemeyer (2001, 94 ff., 265 ff.); Gamm (1994, 268 ff.). Vgl. Sabeva / Weiß (2009).

den Probleme und weiterführende Perspektiven in Bezug auf bourdieusche Konzepte angesprochen.

1. Kritik an Strukturalismus und Phänomenologie

In seiner Selbstinterpretation – und darin sind ihm viele Bourdieu-Darstellungen gefolgt (vgl. Schwingel 2003: 41 ff.) – hat sich Bourdieu immer wieder idealtypisch zwischen gegensätzlichen Positionen situiert und sich von ihnen abgegrenzt, wobei einer dieser Gegensätze derjenige zwischen Subjektivismus und Objektivismus ist. Mit Subjektivismus zielt Bourdieu auf die Phänomenologie, mit Objektivismus vor allem auf den Strukturalismus von de Saussure und Lévi-Strauss (vgl. Bourdieu 1987: 49-96; 1976: 146-151). In seinen Büchern *Entwurf einer Theorie der Praxis* und *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft* – der Originaltitel des Letzteren lautet auf Französisch übrigens *Sens pratique* – hat er, eingebettet in seine ethnologischen Studien zur kabylischen Gesellschaft Algeriens, versucht, einen Zugang zum Feld der Praxis, dem sozialen Feld und den darin Verwickelten zu finden, ein Feld, das nach Ansicht Bourdieus sowohl vom Strukturalismus als auch von der Phänomenologie verfehlt wird. Insofern ging es ihm darum, der Praxis eine Eigenlogik zuzugestehen, die eben durch einen bestimmten theoretischen Zugang verbaut wird, und diese auszuarbeiten.[3] Dabei betreibt Bourdieu eine Einklammerung einer theoretischen Zugangsweise, die unhinterfragt Modelle, die dem theoretischen Weltbezug zugehören, auf die Praxis übertragen bzw. den primären praktischen Weltbezug vom theoretischen Erkennen her auslegen, eine Kritik, bei welcher er sich später explizit auf Merleau-Ponty und Heidegger bezieht (Bourdieu 2001: 182 ff.) und die eine Nähe zur Phänomenologie bekundet, die z. B. Autoren wie Taylor oder Dreyfus, Meyer-Drawe, Schnell, Crossley oder auch Dastur und andere hervorheben.

Der Objektivismus nun, der nach Bourdieu beansprucht, von der Erfahrung der Beteiligten unabhängige Gesetzmäßigkeiten wie Strukturen, Regeln etc. aufzustellen, krankt in seiner Sicht daran, dass er die Erfahrung und die damit implizierten Sinnstrukturen der Beteiligten nicht ernst nimmt, die Handelnden zu bloßen Ausführenden von Regeln macht, zu Trägern einer Struktur, und die von der Theorie kon-

3 Nach Gamm hat Bourdieu wie kaum ein zweiter Theoretiker moderner Gesellschaften im 20. Jahrhundert versucht, Licht ins Dunkel der Praxis zu bringen (siehe Gamm 2004: 98).

struierten Regeln mit der Wirklichkeit gleichsetzt (Bourdieu 1987: 74; 1992a: 28).[4] Mit dieser Kritik situiert sich Bourdieu jedoch wieder in der Nähe zur Phänomenologie. Um es mit Waldenfels zu sagen: Der Objektivismus droht einem „Reich der Regel", einem „Modellismus" oder einer „szientistischen Neuauflage der Metaphysik" zu verfallen, der seinen eigenen theoretischen Blick nicht selbst noch infrage stellt und Modelle mit der „Wirklichkeit" identifiziert (Waldenfels 1998: 27 f.). Strukturen müssen daher, so Merleau-Ponty in seinem Text „Von Mauss zu Lévi-Strauss", einen Rückbezug auf Erfahrung haben, so indirekt er auch sei, ansonsten kann der Theoretiker ins Blaue Modelle konstruieren und die Strukturen werden verdinglicht (Merleau-Ponty 1986: 19).

Allerdings ist für Bourdieu auch der phänomenologische Zugang unzureichend, und aus diesem Grund nennt er ihn Subjektivismus. Denn er bringe zwar die Erfahrung des Einzelnen ins Spiel und die in dieser Erfahrung implizierten Sinn- und Bedeutungsgehalte, gehe also auf die Erfahrung einer primären Vertrautheit mit der Welt, die *doxa*, zurück, stelle aber diese Erfahrung selbst nicht mehr infrage. Auch fehle eine Analyse, wie diese Vertrautheit mit der Welt zustande kommt bzw. was die historischen und gesellschaftlichen Bedingungen dieses Vertrautseins sind. Bourdieu spricht daher von der „Erfahrung des Eingeborenen", des unmittelbar Dazugehörenden:

> Ich bin […] der Meinung, daß es eine Primärerfahrung des Sozialen gibt, die, wie Husserl und Schütz gezeigt haben, auf einem unmittelbaren Glaubensverhältnis beruht, das uns die Welt als selbstverständlich hinnehmen lässt. Als Beschreibung ist diese Analyse auch ganz ausgezeichnet, aber man muß über die Beschreibung hinauskommen und die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit dieser doxischen Erfahrung stellen. Dann sieht man, dass die Koinzidenz von objektiven und inkorporierten Strukturen, die die Illusion des unmittelbaren Verstehens erzeugt, im Universum der möglichen Beziehungen zur Welt einen Sonderfall darstellt, nämlich die Erfahrung des Eingeborenen, des Insiders, des unmittelbar Beteiligten. (Bourdieu / Wacquant 1996: 103)[5]

Und weil die Phänomenologie in Bourdieus Sicht den Weltbezug des Dazugehörens verabsolutiere und keinen Bruch mit dieser Erfahrung vollziehe – daher begrüßt Bourdieu hier wieder den Strukturalismus

4 Bei der Kritik am Regelbegriff bezieht sich Bourdieu übrigens auch auf Wittgensteins Analysen in den *Philosophischen Untersuchungen* zu der Frage, was es heißt, einer Regel zu folgen (siehe Bourdieu 1987: 74 ff.). Vgl. Taylor (1999).

5 Vgl. Bourdieu (2001: 188 ff., 221 ff.; 1976: 146-151, 201 f.).

mit seinen Methoden der Objektivierung –, komme sie auch nicht zu übergreifenden gesellschaftlich-geschichtlichen Strukturen und Machtverhältnissen, die die Erfahrung strukturieren.

Bourdieu hat mit dieser Kritik, wie Waldenfels anmerkt, zwar wichtige Einwände gegen die Phänomenologie vorgebracht, vor allem den, dass sie Machtverhältnisse zu wenig in den Blick nehme (Waldenfels 1983: 499);[6] sein eigener Ansatz – eine Alternative zu Subjektivismus und Objektivismus – scheint jedoch wieder mehr auf der Seite des Objektivismus verortet werden zu können, der die determinierenden Strukturen überbetont (vgl. Hetzel 2001: 97 ff.; Gamm 1994: 292 ff.; Kögler 1992: 187 ff.). Zudem kann man nicht behaupten, dass die Phänomenologie bei der Alltagserfahrung stehen bleibt, als ob es nicht gerade in verschiedenen Phänomenologien um genetische Prozesse und die Einklammerung der Alltagserfahrung ginge (vgl. Coenen 1985: 18 ff.).[7] Das Problem, wie Erfahrung mit (gesellschaftlichen) Strukturen zusammenzudenken ist, ist jedoch eine der produktiven Fragen Bourdieus, wenn es gilt, einerseits Strukturen an Erfahrung rückzubinden, andererseits den Gang einer zu direkt vorgehenden Phänomenologie, die gesellschaftlich-geschichtliche Strukturen nicht thematisiert, zu vermeiden (vgl. Liebsch 1994: 188; Meyer-Drawe 1990: 21; Rustemeyer 2001: 114).

2. Habitus – die Einverleibung von Ordnungen

Eines der zentralen Konzepte Bourdieus, das ihn in großer Nähe zur Phänomenologie situiert, ist der Begriff des Habitus, mit dem Bourdieu den Anspruch verbindet, bestimmte Dichotomien wie die zwischen Determiniertheit und Freiheit oder Individuum und Gesell-

6 Vgl. Endreß 2005: 60 f. Bourdieus Kritik an der Ausblendung der Macht- und Herrschaftsverhältnisse richtet sich jedoch nicht nur gegen die Phänomenologie, sondern auch gegen den Strukturalismus von Saussure oder Lévi-Strauss, auch wenn er gleichzeitig die Produktivität der objektivierenden Verfahren des Strukturalismus betont (siehe z. B. Bourdieus Kritik an der strukturalistischen Sprachphilosophie in Bourdieu [1990]).

7 Eine andere Frage wäre jedoch, inwieweit phänomenologische Autoren – bei aller Einklammerung der Alltagserfahrung und deren genetischer Analyse – dennoch an dieser orientiert bleiben und das „transzendentale Feld“ von der Alltagserfahrung her „abpausen“, wie es Deleuze sagen würde (siehe Deleuze 1992: 186 f.; vgl. Rölli 2003: 244). Zum anderen muss man darauf hinweisen, dass sich phänomenologische Autoren auch darin unterscheiden, inwieweit sie den Alltag (und wohin) überschreiten, und ob sie mehr vom Alltag oder vom Extremfall bzw. von Grenzerfahrungen ausgehen (siehe Waldenfels 2001: 146; 1985: 153-178).

schaft zu überwinden (Bourdieu 1987: 103). Mit diesem Konzept, das er vorerst von dem Kunsthistoriker Erwin Panofsky übernimmt, später aber auch Bezüge zu Aristoteles, Husserl und Merleau-Ponty nennt (vgl. Bourdieu 1992a: 29 f.), und das natürlich auch auf den Begriff der Gewohnheit verweist, will er naturgemäß vor allem darauf aufmerksam machen, dass gesellschaftliche Ordnungen und Strukturen einverleibt, verkörpert werden: eine Einverleibung, die sich weder als bloße Regelanwendung noch als mechanischer Ablauf beschreiben lässt und in der dauerhafte Dispositionen, bei Bourdieu Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsschemata, erworben werden.[8] Ein „wilder Körper" und ein „a-sozialer Eros", wie er im *Entwurf einer Theorie der Praxis* gleichsam merleau-pontyianisch sagt, werden im Laufe der Sozialisation durch einen „habituierten Körper" (Bourdieu 1976: 199) ersetzt. Oder in Bezug auf die Geschlechterdifferenz gesprochen: Erst aus einer Sphäre des Polymorph-Perversen heraus habitualisieren sich der männliche Mann und die weibliche Frau (vgl. Bourdieu 2005: 45). Diese Schemata sind sozusagen das, was ein Individuum an leiblichem Können erworben hat und das man demzufolge *ist*: „Was der Leib gelernt hat, das besitzt man nicht wie ein wiederbetrachtbares Wissen, sondern das ist man." (Bourdieu 1987: 135; vgl. 1976: 189 ff.) Aus diesem Grund sind diese einverleibten Strukturen auch nicht einfachhin bewusst zu machen:

> Das derart Einverleibte findet sich jenseits des Bewußtseinsprozesses angesiedelt, also geschützt vor absichtlichen und überlegten Transformationen, geschützt selbst noch davor, explizit gemacht zu werden: Nichts erscheint unaussprechlicher, unkommunizierbarer, unersetzlicher, unnachahmlicher und dadurch kostbarer als die einverleibten, zu Körpern gemachten Werte – und dies kraft einer Transsubstantiation, die, durch die klandestine Überredung einer impliziten Pädagogik vollbracht, in der Lage ist, eine ganze Kosmologie, Ethik, Metaphysik und Politik vermittels so bedeutungsloser Befehle wie „halte dich gerade" oder „halte das Messer nicht in der linken Hand" einzuschärfen. (Bourdieu 1976: 200)

Dies wirft natürlich die Fragen auf, wie unbewusst die einverleibten Strukturen sind und wie Veränderung möglich ist.

Dass der Habitus als ein System von Dispositionen im Laufe der Sozialisation erworben wird, bedeutet für Bourdieu auch eine klassenspezifische Sozialisation, d. h. im Habitus spiegeln sich die sozialen Positionen der Einzelnen wieder bzw. diese werden in den Habitus übersetzt,

8 Vgl. allgemeiner zum Habitus Waldenfels (1987: 78 ff.); Nickl (2001). Zum Vergleich von Merleau-Pontys und Bourdieus Habitus-Konzept vgl. Crossley (2001a).

was sich bis in die Lebensstile und Geschmacksfragen, den Umgang mit dem Körper, die Kunst, den Sport, das Essen, die politische Meinung etc. verfolgen lässt. Insofern geht es Bourdieu nicht um das Individuum in seiner Singularität, sondern vor allem um eine Sphäre von Generalität, die sich in seinen Leib eingeschrieben hat und seine Wahrnehmung und sein Handeln präfiguriert (Bourdieu 2001: 201). Dabei ist der Habitus nur die eine Seite der Existenzweise des Sozialen: Er ist die leibgewordene Geschichte, das leibgewordene Soziale bzw. der praktische Sinn, denen wiederum das soziale Feld gegenübersteht, welches Bourdieu als die andere Existenzweise des Sozialen als die dinggewordene Geschichte bzw. als den objektivierten Sinn bezeichnet (Bourdieu 1987: 106 ff.; 1985: 69).[9] Habitus und Feld gehören daher zusammen; dem Habitus als der Einverleibung des in den sozialen Feldern objektivierten Sinns stehen die Felder gegenüber, die zu ihrer Wirkung des Habitus bedürfen. So ist beispielsweise eine bestimmte Ökonomie wie die kapitalistische nur dann lebensfähig, wenn ihr Sinn in einem nachhaltigen Sinne einverleibt wurde. Ist ihr Sinn nicht wirklich inkarniert, wird es an der entsprechenden Disziplin mangeln, z. B. eine bestimmte Stundenanzahl am Fließband, im Büro etc. zu verbringen, das Leben ökonomisch zu betrachten und sich an diesem Spiel zu beteiligen. Oder um ein Beispiel von Cornelius Castoriadis zu nennen: Ohne diesen inkarnierten Sinn ist auch der Import von Maschinen in sogenannte vorkapitalistische Gesellschaften sinnlos; man denke an den riesigen Schneepflug, den die Russen nach Guinea schickten und der dann zu einem Ausstellungsstück wurde (Bourdieu 1987: 108; Castoriadis 1990: 586 f.). Aber nicht nur der objektivierte Sinn bedarf des Habitus, um wirksam zu sein, umgekehrt verdankt sich der objektivierte Sinn einer „Exteriorisierung der Interiorität“, ist also geronnene Praxis, eine Perspektive, die – so Ricken – mit Bourdieu auch gegen Bourdieu selbst starkgemacht werden muss, weil zumeist die andere Perspektive („Interiorisierung der Exteriorität“) betont wird, was eine stärker deterministische Lesart nahelegt (Bourdieu 1976: 164; Ricken 2006: 108 f.).

Dem Habitus wird nun von Bourdieu zudem ein bestimmtes Trägheitsmoment zugeschrieben, da der Habitus sich unablässig durch seinen Sinn für Selektion und Grenzziehung vor Veränderungen und Krisen schützt und sich zugleich das Umfeld schaffen will, das ihn hervorgebracht hat – eine, wie er sich möglicherweise unvorsichtig aus-

9 Der Feldbegriff verweist auf eine Raumkonzeption, die nicht mehr, wie im antiken Kosmos, allem seinen Platz zuweist, jedoch auch nicht von einem leeren Raum-Zeit-Schema ausgeht, sondern von einem Raum, der es mit Kräften und damit auch mit Machtverhältnissen zu tun hat (siehe Waldenfels 1987: 55).

drückt, „(in der Biologie wurzelnde) Neigung“ (Bourdieu 2001: 206; 1987: 114).[10] Das Beharren auf dieser Trägheit sowie die Tatsache, dass Bourdieu vor allem an der Frage orientiert ist, wie sich Gesellschaften reproduzieren, und nicht, wie es zu Veränderungen kommt, hat natürlich Kritik hervorgerufen. So konnte Meyer-Drawe sagen: „Der spezifische Blickwinkel begründet, daß Bourdieu vor allem die determinierenden regelhaften Strukturen in den Blick bringt und kaum Möglichkeiten bereitstellt, sowohl individuelle wie auch kollektive Veränderungen zu begreifen.“ (Meyer-Drawe 1990: 147; vgl. Joas / Knöbl 2004: 548 ff.) Zwar hat sich Bourdieu stets gegen diese Kritik gewendet und in seinem Buch *Meditationen* das Moment der Brüchigkeit und Veränderbarkeit stärker in den Vordergrund gerückt. Von der These aber, dass man immer die soziale Position verkörpert, die einem zugewiesen wurde, das heißt von der, wie er es nennt, Homologie zwischen objektiven Positionen oder Strukturen und einverleibten Strukturen bzw. der „ontologischen Komplizenschaft“ (Bourdieu 1985: 75) ist er zu keinem Zeitpunkt abgerückt. Bourdieu denkt, um es mit Friedrich Balke zu sagen, stark von der Schule, der Anpassung und der Reproduktion her, und es stellt sich die Frage, ob er mit der vorausgesetzten Homologie und der Dominanz des Klassenbegriffs – auch wenn er zu Recht gegen Thesen vom Ende der Klassen auf der sozialen Ungleichheit beharrt – der Temporalisierung moderner Gesellschaften genügend gerecht wird. So kommen bei ihm beispielsweise, so Balke, die foucaultschen Analysen zur Normalisierung oder der Biopolitik, einer Sozialisierung, die nicht mehr primär über die Klasse erfolgt, sondern über Skalen von Normalitäts- und Anormalitätsgraden, praktisch nicht vor (Balke 2003: 137 ff.).[11]

Die Homologie von Habitus und Feld wird nun bei Bourdieu auch als Koinzidenz bezeichnet (Bourdieu 2001: 188). In den *Meditationen* stützt er sich dabei auch auf Heidegger und vor allem auf Merleau-Ponty, um darzulegen, dass der primäre Weltbezug nicht der eines the-

10 Bourdieu geht auch vom „Prinzip der Erhaltung sozialer Energie“ (Bourdieu 1992b: 71) aus, das für ihn einen Begriff der Verschwendung überflüssig macht (siehe kritisch dazu Schnell 1995: 173; Joas / Knöbl 2004: 542 ff.).

11 Bourdieu denkt dabei, so Balke, stark von stratifizierten Gesellschaften her, im Gegensatz zu Luhmann (vgl. Pasero 2005). Nach Schwingel bringt Bourdieus Bevorzugung des Raummodells zur Analyse des Sozialen den komplementären Nachteil mit sich, dass von der Dynamik sozialer Prozesse allzu stark abstrahiert wird (Schwingel 2003: 103 f.). Andererseits kann man mit Link hervorheben, dass Bourdieu im Verhältnis zu Luhmann stärker die vertikale Machtachse (also die soziale Ungleichheit) betont und mit dem Klassenbegriff den Versuch einer Antwort auf Monopolisierungen von Macht gibt, was nach Link ein offenes Problem auch bei Foucault ist (Link 2007: 227 ff.).

oretischen Erkennens, sondern der eines „praktischen, von der Welt, in der er wohnt, bewohnter Gewohnheitssinn des Habitus ist" (Bourdieu 2001: 182), ein praktisches Verstehen (*comprendre*; in der deutschen Übersetzung wird dieses statt mit „verstehen" mit „erfassen" übersetzt). Das Verhältnis zur Welt ist eine „Immanenzbeziehung", in der man der Welt angehört, sie bewohnt, aber auch von ihr besessen wird, in dem Sinn, dass die Gesellschaft immer schon im Körper haust. Wo man in der Welt zu Hause ist, herrscht Koinzidenz: „der doxische Bezug zur heimatlichen Welt ist eine Beziehung der Zugehörigkeit [*appartenance*] und des Besitzes [*possession*]" (Bourdieu 2001: 194 f.). Diese Koinzidenz zwischen Habitus und Welt oder Feld ist nun die Bedingung dafür, dass eine Welt des Alltags und des *common sense* zustande kommt, in der sich die Welt von selbst versteht, und diese selbstverständliche Welt wird, so Bourdieu, von der Phänomenologie beschrieben. Und damit kommt der Phänomenologie das Verdienst zu, eine am Primat des Erkennens orientierte neuzeitliche Bewusstseinsphilosophie zu verabschieden. Und dennoch – und damit auf den Anfang zurückkommend – darf man hier nach Bourdieu nicht stehen bleiben. Mit der Koinzidenz von Habitus und Feld muss gebrochen werden bzw. sie bedarf einer Analyse ihrer sozialen und historischen Bedingungen.

3. Symbolische Gewalt – symbolische Macht – symbolische Herrschaft

Mit diesen letzten Bemerkungen zur Homologie bzw. zur Koinzidenz von Habitus und Feld ist implizit schon Bourdieus Konzept der symbolischen Gewalt angesprochen. Wie bereits angedeutet gilt es, die Koinzidenz als Komplizenschaft, Gehorsam, Unterwerfung bzw. Unterwürfigkeit und Anerkennung von Herrschaft zu begreifen und die Einverleibung als Einverleibung von Herrschaftsstrukturen, die *doxa* also als ein Produkt von Herrschaftsverhältnissen. Dazu zunächst zwei terminologische Bemerkungen: Symbolische Gewalt ist bei Bourdieu *erstens* unterschieden von physischer und ökonomischer Gewalt, wobei die beiden Letzteren stets einen symbolischen Anteil haben (Bourdieu 2001: 220).[12] Symbolische Gewalt wirkt dabei über Bedeutungen, die einverleibt werden, über Sinnhorizonte, Welt- und Selbstverständnisse,

12 Allgemein zur symbolischen Gewalt vgl. z. B. Mauger (2005); Peter (2004); Schmidt (2009) und die Beiträge von Krais, Schultheis u. a. im Sammelband Schmidt / Wolterdorff (2008a).

darüber, dass bestimmte Sichtweisen der Welt und bestimmte symbolische Ordnungen durchgesetzt und anerkannt werden, eine Gewalt, die für Bourdieu ebenso wichtig, wenn nicht wichtiger ist als ökonomische Herrschaft.[13] Um Gewalt handelt es sich auch deshalb, weil hinter der Durchsetzung von Bedeutungen bei Bourdieu Herrschaftsverhältnisse stehen, und weil sie letztlich willkürlich ist (Krais 2008: 51). *Zweitens* verwendet Bourdieu Formulierungen wie symbolische Gewalt, symbolische Macht oder symbolische Herrschaft häufig gleichbedeutend. Zwar tauchen hin und wieder Unterscheidungen auf: So ist mit *symbolischer Herrschaft* häufig eine Struktur oder ein Resultat gemeint, mit *Gewalt* die jeweiligen Vollzüge oder eine staatlich monopolisierte symbolische Macht, und mit *Macht* die Möglichkeit zur symbolischen Gewalt. Dennoch lassen sich diese Unterscheidungen – vor allem die zwischen Macht und Gewalt – nicht wirklich durchziehen; die Terminologie ist bei Bourdieu also nicht eindeutig fixiert.[14]

Worauf ist das von Bourdieu ausgearbeitete Konzept der symbolischen Gewalt nun eine Antwort? Zu Beginn seines Buches *Die männliche Herrschaft* formuliert er es so:

> In der Tat habe ich mich über das, was man das Paradox der *doxa* nennen könnte, schon immer gewundert. Die Tatsache, dass die Weltordnung, so wie sie ist, mit ihren Einbahnstraßen und Durchfahrverboten, im eigentlichen wie im übertragenen Sinn, ihren Verpflichtungen und Sanktionen *grosso modo* respektiert wird und dass es nicht zu mehr Zuwiderhandlungen oder Subversionen, Delikten und ‚Verrücktheiten' kommt […]. Oder daß sich […] die bestehende Ordnung mit ihren Herrschaftsverhältnissen, ihren Rechten und Bevorzugungen, ihren Privilegien und Ungerechtigkeiten, von einigen historischen Zufällen abgesehen, letzten Endes mit solcher Mühelo-

---

13 Bourdieu (1997: 220); Bourdieu / Passeron (1973: 12): „Jede Macht zu symbolischer Gewalt, d. h. jede Macht, der es gelingt, Bedeutungen durchzusetzen und sie als legitim durchzusetzen, indem sie die Kräfteverhältnisse verschleiert, die ihrer Kraft zugrunde liegen, fügt diesen Kräfteverhältnissen ihre eigene, d. h. eigentlich symbolische Kraft hinzu."

14 Vgl. z. B. Bourdieu (2001: 218), wo Bourdieu auf einer Seite alle drei Begriffe ohne große Differenzierung verwendet. Siehe zu den terminologischen (Nicht-)Differenzierungen Schmidt / Woltersdorff (2008: 8); Schwingel (1993: 212 f.), Krais (2008: 53); Fuchs-Heinritz / König (2005: 207); Ricken (2006: 106). In Bezug auf Max Weber wäre der Begriff der symbolischen Macht übrigens am ehesten mit Webers Begriff des Charisma vergleichbar, „wenn man unter *Charisma* nicht, wie Weber selbst, *eine besondere* Art der Macht, sondern eine allen Formen der Macht immanente Dimension" (Schwingel 1993: 106) versteht. Vgl. Bourdieu (1987: 257).

> sigkeit erhält und daß die unerträglichsten Lebensbedingungen so häufig als akzeptabel und sogar natürlich erscheinen können. (Bourdieu 2005: 7)[15]

Das Problem ist nämlich, dass die bestehende Ordnung bzw. die sogenannte „Ordnung der Dinge" zumeist gar kein Problem darstellt, sondern anerkannt wird. (Bourdieu 2001: 229; 1998a: 120; Bourdieu / Wacquant 1996: 205) Für Bourdieu bedeutet das ein Einverständnis der Beherrschten mit der über sie ausgeübten Herrschaft, eine Art „Komplizenschaft" und „Mittäterschaft":

> Die symbolische Gewalt richtet sich mittels der Zustimmung ein, die dem Herrschenden (folglich der Herrschaft) zu geben der Beherrschte nicht umhinkann, da er, um ihn und sich selbst, oder besser, seine Beziehung zu ihm zu erfassen, nur über Erkenntnismittel verfügt, die er mit ihm gemein hat, und die, da sie nur die verkörperte Form des Herrschaftsverhältnisses sind, dieses Verhältnis als natürlich erscheinen lassen […]. (Bourdieu 2005: 66; vgl. 1989: 42 f.)

Mit „Erkenntnismittel" ist hier aber kein bewusstes Erkennen gemeint; die Form des Einverständnisses ist vielmehr auf der Ebene des Habitus, also der Verkörperung der Strukturen und der damit einhergehenden Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsschemata und damit der primären Vertrautheit mit der Welt angesiedelt (Bourdieu 2005: 63). Symbolische Gewalt beruht auf diesem Einverständnis und wird bestimmt als eine Form der Macht, die direkt auf den Körper wirkt, und zwar dadurch, dass der Körper die für diese empfänglichen Dispositionen mitbringt. So kann Bourdieu auch in den *Meditationen* sagen:

> Die soziale Welt ist von Ordnungsrufen erfüllt, die nur für diejenigen vernehmbar sind, die über die entsprechende Voreinstellung verfügen, und die – wie die rote Ampel das Bremsen – tief eingekerbte, körperliche Dispositionen in Gang setzen, ohne den Weg über Bewusstsein und Berechnung nehmen zu müssen. (Bourdieu 2001: 225; vgl. 2005: 71)

So üben auch Wörter nur Macht über diejenigen aus, die die Dispositionen mitbringen, sie zu verstehen und auf sie zu hören. Und umgekehrt übt nur die Sprache desjenigen Macht aus, dessen Sprechen anerkannt ist, dem Autorität zugeschrieben wird und der über das entsprechende „symbolische Kapital" verfügt.[16] Dieses Sprechen ist performativ und

---

15 Vgl. zum Buch Thébaud (2005).

16 Bourdieu unterscheidet, vereinfacht gesagt, zwischen ökonomischem, kulturellem und sozialem Kapital als verschiedenen Formen von Machtressourcen, wobei all

hat die „Macht, das Gegebene zu konstituieren, indem man es ausspricht"; für Bourdieu ist gerade die Sprache eines der wichtigsten Medien der symbolischen Gewalt, weil der in den symbolischen Kämpfen umstrittene „Sinn dieser Welt" immer auch durch Sprache – Benennungen, Klassifizierungen etc. – konstituiert wird (Bourdieu / Wacquant 1996: 183, 101). Da aber für Bourdieu das jeweilige Sprechen von der sozialen Position des Sprechenden abhängig ist, die über seinen Zugang zu einer legitimen Sprache und zur Wirkmächtigkeit entscheidet, bedeutet das für ihn, dass die Sprache ihre Macht und Autorität von außerhalb erhält, die Sprache „*repräsentiert* […] diese Autorität, manifestiert, symbolisiert sie" (Bourdieu 1990: 75) – eine Ansicht, die Butler kritisiert hat: Da er sie lediglich als etwas Abgeleitetes zum Gesellschaftlichen in den Blick nehme, werde Bourdieu der Produktivität der Sprache nicht wirklich gerecht.[17] Dabei wendet Bourdieu sich auch gegen die von ihm so genannte „Illusion des Sprachkommunismus", die für ihn zahlreiche Sprachphilosophien auszeichnet und die davon ausgeht, dass der Zugang zur legitimen Sprache für alle der gleiche sei.[18]

---

diese Kapitalformen als symbolisches Kapital (d. h. als anerkanntes Kapital) fungieren können; nur wer über anerkanntes Kapital verfügt, kann symbolische Macht ausüben (vgl. Bourdieu 1985: 22; 2001: 311).

17 Vgl. Bourdieu (1990: 51, 53, 71, 73 f.; 1989: 43). Siehe Butler (1998: 207-225). Vgl. Diaz-Bone (2002: 64 f.), der ebenfalls an Bourdieu kritisiert, dass Sprache / Diskurs bei ihm zu etwas Abgeleitetem werden. Man kann jedoch auch Schichten in Bourdieus Texten entdecken, in denen die Sprache produktiver gedacht wird (siehe Gamm 2004), beispielsweise in Bezug auf häretische Diskurse, die den nicht sagbaren Erfahrungen, dem Unnennbaren, Ausdruck verschaffen und den *common sense* aufbrechen (siehe Bourdieu 1990: 105 f.). Oder wenn Bourdieu davon ausgeht, dass das zentrale Problem der Politik „das der Transformation von Erfahrung in Diskurs" (Bourdieu 1982: 720) sei, ein Motiv, das vor allem Schnell starkmacht, wenn er Bourdieu mit Merleau-Ponty und dessen Konzept vom „Paradox des Ausdrucks" zusammenliest, und zwar im Blick auf eine politische Theorie, die weder von einer Nachgeordnetheit der Sprache zur Erfahrung noch von einem Konstruktivismus (also der Auffassung, alles werde durch Sprache allererst konstituiert) ausgeht (siehe Schnell 1995: 166 ff.). Wie Schnell in seiner Analyse der Delegation bei Bourdieu zeigt, entstehen Wortführer und Publikum erst durch den sprachlichen Ausdruck, der die Erfahrungen des Publikums zur Sprache bringt, ohne dass die Erfahrungen zuvor einfachhin schon fertig bestanden hätten. Da das Band zwischen Erfahrung und Ausdruck ein relativ unbestimmtes ist, können sich Erfahrungen somit in verschiedenen, wenn auch nicht gänzlich beliebigen Diskursen wiederfinden, auch wenn an der Schnittstelle von Erfahrung und Diskurs, die „professionellen Diskursproduzenten" ansetzen und den Beherrschten dann oft nur das Schweigen oder eine „geborgte Sprache" übriglassen (siehe auch Bourdieu 1982: 721 f.).

18 Zum Sprachkommunismus siehe Bourdieu (1989: 39); Bourdieu / Wacquant (1996: 181): „Die Illusion des Sprachkommunismus, die in den Sprachwissen-

Dass also die Beherrschten die Herrschaftsverhältnisse akzeptieren, hat damit zu tun, dass ihre Sicht auf die Welt und ihre *doxa* eben schon Produkte der Herrschaftsverhältnisse sind, womit Bourdieu sich dem Ideologiebegriff von Marx annähert: „Die Doxa ist […] die Sichtweise der Herrschenden, die sich als allgemeine Sichtweise darstellt und durchsetzt" (Bourdieu 1998a: 121; vgl. Mauger 2005, 223; Eagleton 2000, 182 ff.). Beispiele dafür sind etwa Frauen, die sich über ihr Wahrgenommensein und viel stärker als Männer über ihren Körper definieren; ehemals kolonisierte Völker, die es ablehnen, in der Schule in ihrer eigenen Sprache unterrichtet zu werden und statt dessen die Sprache des ehemaligen Kolonisators erlernen und dessen Habitus annehmen wollen; der Diskurs des Neoliberalismus, der aus allen Unternehmer macht; oder wenn die Beschulung dazu führt, dass sich bestimmte Schüler als zu dumm für eine bestimmte Bildung vorkommen und dies als individuelle Nichtbegabung betrachten. „Das ist nichts für mich" ist ein Satz, der das widerspiegelt: Man weiß, was sich für einen gehört und was nicht, und macht sogar noch eine Tugend daraus (*amor fati,* wie Bourdieu oft polemisch sagt).[19] Dass also eine bestehende Ordnung problemlos anerkannt wird, hängt für Bourdieu nicht damit zusammen, dass dies über nackte Repressionen, wie z. B. einen Polizeiapparat, oder durch ökonomische Notwendigkeiten oder durch Propaganda oder freie Zustimmung erfolgt – es geschieht durch die Abstimmung des Habitus mit der sozialen Welt. Die soziale Welt ist nichts anderes als die Ordnung der Körper, wie Bourdieu mit Hinweis auf Pascal sagt, da eben „die Gewohnheit die ganze Ordnung macht" (Bourdieu 2001: 215). Dabei tragen der Staat und vor allem das Bildungssystem ent-

schaften herumgeistert, ist die Illusion, daß an der Sprache alle so teilhaben, wie sie in den Genuß von Sonne, Luft oder Wasser kommen, mit einem Wort, daß die Sprache kein seltenes Gut ist." Die Sprache als legitime Sprache ist für Bourdieu selbst ein normiertes Produkt, da sie als Hochsprache z. B. mit der Entstehung der Nationalstaaten zusammenhängt, sodass Sprachwissenschaftler „unausgesprochen die *offizielle* Definition der *offiziellen* Sprache einer politischen Einheit" (Bourdieu 1990: 20) übernehmen.

19 Zum *amor fati* siehe z. B. Bourdieu (2001: 183). Gerade die symbolische Gewalt des Neoliberalismus mit seiner Ökonomisierung sämtlicher Lebensbereiche ist für Bourdieu zu einem Hauptfeind avanciert, da dieser sich mit seinen Vulgata von Sparen, Flexibilisierung, Globalisierung etc. auch in den Köpfen und dem Alltag derjenigen festgesetzt hat, die beileibe nicht von ihm profitieren, und da er nicht zuletzt ein unglaubliches soziales Elend erzeugt. Sehr geistreich hat Bourdieu dies anhand einer Rede des ehemaligen deutschen Bundesbankpräsidenten Hans Tietmeyer und dessen Spar- und Flexibilisierungsrhetorik analysiert, wie man sie zuhauf in Zeitungen lesen konnte / kann / können wird (siehe Bourdieu 1998b: 53-59).

scheidend zu der Annahme und Verkörperung derjenigen Dispositionen bei, die einer bestimmten Herrschaftsstruktur entsprechen, und macht aus Menschen „Staatsmenschen" bzw. „Staats*diener*", wie Bourdieu mit Thomas Bernhard festhält (Bourdieu 2001: 224; 1998a: 93; Bernhard 1985: 59).[20]

Die Mitwirkung oder „Mittäterschaft" ist daher, da sie auf der Ebene des Habitus erfolgt, nach Bourdieu keine Zustimmung im bewussten Sinne oder freiwillige Knechtschaft, als seien etwa die Frauen selbst schuld an ihrer Lage und die Männer die Täter. Auch die Männer unterliegen der männlichen Herrschaft bzw. einer „phallonarzisstischen Ordnung" und befinden sich somit gewissermaßen in der Falle (Bourdieu / Wacquant 1996: 208; Bourdieu 2005: 92, 122).

Dass die symbolische Gewalt nur unter Mitwirkung der Beherrschten möglich ist und auf dem Habitus beruht, bedeutet nun für Bourdieu, dass sie eine sanfte, subtile und unsichtbare Form von Gewalt darstellt und demzufolge verkannt wird. Die Anerkennung ist gleichzeitig ein Verkennen, da die Willkür und die Genesis der Ordnung nicht gesehen und die (Herrschafts-)Ordnung selbst naturalisiert wird. Die symbolische Gewalt „verschleiert" insofern die Herrschaftsverhältnisse (Bourdieu / Passeron 1973: 12; Schwingel 2003: 106 ff.). So zeigt Bourdieu beispielsweise in *Die männliche Herrschaft*, dass die Einteilung in männlich und weiblich sich einer gesellschaftlichen Konstruktion verdankt, insofern nicht natürlich ist, sondern, wie die Hierarchisierung von männlich und weiblich zeigt, ein Ausdruck der männlichen Herrschaft. Konstruktionsarbeit bedeutet hier zugleich Habitualisierung, denn die Geschlechterdifferenz wird, in Form einer bestimmten Weise des Gehens, Stehens, Sprechens, Blickens oder Sichsetzens etc., vorwiegend erlernt. Der männliche Mann und die weibliche Frau sind insofern Produkte einer Einverleibung (wobei Bourdieu hier zugleich auf eine Sphäre der Unbestimmtheit verweist, nämlich das Polymorph-Perverse Freuds). Dennoch begreift Bourdieu diese gesellschaftliche Konstruktionsarbeit nicht in dem Sinne, dass sie einfach ins Blaue hinein erfolgen könnte. Die Körper sind weder völlig determiniert noch völlig indeterminiert, somit ist die Symbolik der Geschlechter zugleich konventionell und motiviert, und gerade die Unbestimmtheit der Gegenstände erlaubt es, dass es immer verschiedene (konkurrierende) Deutungen geben kann, was zugleich die Möglichkeit der Ver-

20 Die Frage wäre hier, ob Bourdieu – wenn man ihn auf Foucault beziehen möchte – nicht die Rolle des Staates, der für ihn die „Zentralbank symbolischen Kapitals" (Bourdieu 2001: 308; vgl. 1992a: 151) und den „Oberste[n] Gerichtshof" (Bourdieu 1985: 24) darstellt, überbewertet.

änderung impliziert (Bourdieu 2005: 45, 27 ff.; 1985: 16, 18). Gerade diese eine Natur ‚an sich' ausschließende Verschränkung des Natürlichen und Kulturellen war es, die Dastur die große Nähe zwischen Bourdieu und Merleau-Ponty sehen ließ (Dastur 2006: 42 f.).[21]

Symbolische Gewalt ist, wie gesagt, eine oft unsichtbare Gewalt, ihr Gewaltcharakter wird nicht gesehen. Und dennoch, so Bourdieu, nimmt dieses praktische Erkennen und Anerkennen (das gleichzeitig ein Verkennen ist), und durch das die Beherrschten zu ihrer eigenen Beherrschung beitragen, indem sie die ihnen gesteckten Grenzen akzeptieren, „häufig die Form von Leidenschaften und Gefühlen (Liebe, Bewunderung, Respekt) oder körperlichen Emotionen (Scham, Erniedrigung, Schüchternheit, Beklemmung, Ängstlichkeit, aber auch Zorn oder ohnmächtige Wut) an […]" (Bourdieu 2005: 72). Letztere gehen dabei

> nicht selten mit dem Gefühl des Regredierens auf archaische Beziehungen, auf Kindheit oder familiäre Umgebung, einher[…]. Sie setzt sich in sichtbare Symptome wie Erröten, Sprachhemmung, Ungeschicklichkeit, Zittern um: Weisen, sich dem herrschenden Urteil, sei es auch ungewollt, ja widerwillig, zu unterwerfen, Weisen, das unterirdische Einverständnis – wenngleich manchmal in innerem Konflikt, ‚innerlich gespalten' – zu erfahren, das einen Körper, der sich den Anweisungen des Bewusstseins und des Willens entzieht, mit der Gewalt der den Gesellschaftsstrukturen inhärenten Zensuren solidarisiert. (Bourdieu 2001: 217; vgl. 2005: 72)

Die symbolische Gewalt ist also nicht gänzlich unsichtbar, sie zeigt sich, sie kann erfahren werden, in zwiespältigen Emotionen wie der Ängstlichkeit oder der Schüchternheit oder in ‚verklärenden' wie der Liebe oder der Bewunderung (wie im Verhältnis von Chef und Sekretärin, der Liebe zwischen den Generationen oder der Liebe von Frauen zu ihren Männern in patriarchalischen Gesellschaften) – eine der Wirkungen der symbolischen Gewalt ist nach Bourdieu gerade die „Verklärung" der Herrschaftsbeziehungen zu affektiven Beziehung-

21 Vgl. Casey (1998). Die Entnaturalisierung und Vergeschichtlichung von Ordnungen, wie Bourdieu sie betreibt, lässt Dastur zugleich Parallelen zwischen Bourdieu und Heidegger, aber auch Husserl erkennen (siehe Dastur 2006: 42 f.). In Bezug auf die Verflechtung von Natur und Kultur könnte man auch auf Castoriadis verweisen, der das Moment der Unbestimmtheit starkmacht und die Instituierung von Ordnungen weder als vollständig beliebig noch als determiniert auffasst (Castoriadis 1990: 207 ff., 385 ff., 579 ff.). Auch Gamm betont die Momente der Unbestimmtheit sowie die negatorischen Sprachfiguren des Weder-noch (der Habitus ist weder… noch…), die bei Bourdieu oft vorkommen – und zwar gegen den objektivistischen Anspruch Bourdieus (siehe Gamm 1994: 268 ff.).

en (Bourdieu 1998a: 173; 2005: 187). Dennoch gibt es Ausnahmen, aber diese erscheinen eher als kleine Inseln, etwa wenn Bourdieu defensiv davon spricht, dass in den Familienbeziehungen oder Freundschaften die Gewalt aufgrund eines „symbolischen Nichtangriffspakts" suspendiert werden kann, oder offensiver, wenn er ab und zu auch der Liebe eine Gewaltlosigkeit, ein gegenseitiges Sichanerkennen im Sinne einer vollkommenen Reziprozität attestiert – Asymmetrie gibt es daher bei Bourdieu nur als Herrschaftsverhältnis (Bourdieu / Wacquant 1996: 179 f., Bourdieu 2005: 189 ff.).[22] Der Herrschaftsaspekt ist seine Grundperspektive, wobei sich freilich die Frage stellt, ob die Affekte in der Verklärung von Herrschaftsbeziehungen aufgehen.[23]

Weil symbolische Gewalt auf der Ebene des Habitus situiert ist, kritisiert Bourdieu auf der einen Seite marxistische Theorien, die von einem falschen oder entfremdeten Bewusstsein ausgehen oder von Ideologie sprechen, was er selbst früher getan hat (Bourdieu 1976: 333) – wobei man ihn, vor allem vor dem Hintergrund der Fassung, die Althusser diesem Begriff gegeben hat (siehe Eagleton 2000: 182 ff.; Butler 1998: 251 f.) auch weiterhin auf die Tradition des Ideologiebegriffs beziehen könnte. Von Ideologie zu sprechen heißt aber für Bourdieu, das praktische Vertrautsein bzw. den Glauben auf Vorstellungen zu reduzieren und im Sinne einer Bewusstseinsphilosophie zu interpretieren. Es kann jedoch nicht einfach nur um eine „Bewusstwerdung" oder Willensanstrengung gehen, als ob durch Bewusstwerdung oder willentlich schon eine Änderung bewirkt werden könnte (Bourdieu 2001: 230 ff.; 2005: 72 ff.).[24] Das impliziert jedoch auf der anderen Seite, dass man auf der Ebene des Habitus beispielsweise ein Rassist oder ein Macho sein kann, während man auf der Ebene des Bewusstseins eine politisch korrekte Meinungen vertritt. Und weil Herrschaftsbeziehungen nach Bourdieu vor allem somatisiert sind, kann es auch nach dem

22 Für Bourdieu scheint es daher keine „positive" Asymmetrie zu geben, wie sie etwa eine Phänomenologie des Fremden (Waldenfels) gegen Ideale einer vollständigen Reziprozität ins Feld führt. Aber das ist auch nicht Bourdieus Interesse.

23 Wenn man – um den Gesichtspunkt Bourdieus mit Einschränkung aufzunehmen, aber auch flüssiger zu machen – die Affekte vom Begriff der Macht angeht, und wenn man Macht als ein gegenseitiges Einwirken / Affizieren von einem vormoralischen Bereich aus fasst, sind die Affekte zwar auf Macht bezogen (siehe Waldenfels 2006: 148), die sich natürlich zu Herrschaftsstrukturen verfestigen können, das gegenseitige Einwirken jedoch steht noch nicht *per se* für Herrschaft.

24 Bourdieu kritisiert auch einen bestimmten Intellektuellengestus, der bei der Kritik an allen Essenzialismen stehenbleibt und meint, damit sei es getan. Da die Ordnungen ja somatisierte sind, bleibe die Kritik ohne Folgen und diene oft nur dazu, „die eigene Distanz gegenüber gemeinen Leidenschaften herauszustreichen" (Bourdieu 2001: 232) und sich selbst ein gutes Gewissen zu verschaffen.

Beseitigen äußerer Zwänge oder dem Erwerb formaler Freiheiten wie z. B. dem Wahlrecht, dem Recht auf Bildung, dem Zugang zu allen Berufszweigen, die natürlich wichtig sind, trotzdem zu einem Selbstausschluss im Sinne des „Das ist nichts für mich“ kommen. So hat der formale freie Zugang zur Universität nicht viel daran geändert, dass Arbeiterkinder nach wie vor unterrepräsentiert sind, was mit Selektionsmechanismen des Systems zu tun hat, aber auch mit (Selbst-)Ausschlüssen auf der Ebene des Habitus (Bourdieu 2005: 73).

Wenn nun das bloße Bewusstsein und der bloße Wille wenig Aussicht haben, etwas zu bewirken, was schlägt Bourdieu dann vor? In den *Meditationen* kann seine Argumentation durchaus in Analogie zur Psychoanalyse gesetzt werden, da ja auch für diese ein bloßes Lesen von psychoanalytischer Literatur und ein Sich-Bewusstmachen keinen Ersatz für die Arbeit der Psychoanalyse darstellen, für die in Übertragung und Gegenübertragung stattfindende Verflüssigung der Phantasmen – Bourdieu fordert auch, dass sich Psychoanalyse und Soziologie zusammentun sollten (Bourdieu 2001: 212). Jedoch – und hier endet die Parallele zur Psychoanalyse – schlägt er neben der theoretischen Arbeit der Historisierung und Entnaturalisierung „eine wahre Arbeit der Gegendressur [vor], die ähnlich dem athletischen Training wiederholte Übungen einschließt, eine dauerhafte Transformation des Habitus zu erreichen“ – wobei natürlich auch die Strukturen verändert werden müssen, die den Habitus bedingen (Bourdieu 2001: 220; 2005, 78). Natürlich wäre zu der Frage, wie Veränderung bei Bourdieu möglich ist, viel mehr zu sagen, nicht zuletzt, da er wie Foucault das soziale Feld von einem Modell des Kampfes her denkt: So gibt es permanent soziale Kämpfe um verschiedene Formen der Macht, die sich in Herrschaftsstrukturen institutionalisieren, aber immer veränderbar sind, auch wenn Bourdieus Perspektive oft nur der Reproduktion gilt (vgl. Schwingel 1993: 149-188).

Noch ein letzter Punkt: In den *Meditationen* schließt sich Bourdieu einer bestimmten Psychoanalyse-Interpretation an und geht davon aus, dass eine ursprünglich narzisstisch organisierte Libido, die er auch mit der Eigenliebe identifiziert, in der sich das Kind selbst besetzt, von einem Stadium abgelöst wird, wo sie sich den Objekten und den sozialen Feldern zuwendet. Damit jedoch dieser Übergang stattfinden kann, muss sich die Sozialisation auf ein Motiv stützen, das allen späteren Besetzungen zugrunde liegt – der Suche nach Anerkennung:

> Das glückliche distanz- und schmerzlose Eintauchen in das Familienfeld kann als äußerste Form der Erfüllung oder auch, gerade umgekehrt, als

> absolute Form der Entfremdung beschrieben werden: Das Kind, das sich in den anderen gewissermaßen verliert, das bei ihnen außer sich ist, kann die anderen als solche nur unter der Bedingung entdecken, dass es sich selbst als „Subjekt" entdeckt, für das es „Objekte" mit der besonderen Fähigkeit gibt, es selbst zum Objekt zu machen. Tatsächlich wird es ständig dazu verleitet, sich selbst mit den Augen der anderen zu sehen, ihre Sicht zu übernehmen, um zu entdecken und im Vorgriff zu bewerten, wie es von ihnen gesehen und definiert werden wird: Sein Sein ist ein Wahrgenommenwerden, dazu verurteilt, durch die Wahrnehmung der andern als das definiert zu werden, was es in Wahrheit ist. (Bourdieu 2001: 212)

Die Sozialisation des Kindes stützt sich auf die Abhängigkeit von den anderen und die Suche nach Anerkennung. Denn da die Gesellschaft auf gewisse Weise nach Bourdieu den Ort Gottes übernommen hat und der Mensch „Sein ohne Daseinsgrund" ist, kann nur die Anerkennung der anderen ihm einen Sinn geben (Bourdieu 1985: 77; 2001: 212, 308).[25] Wegen der Angewiesenheit auf die anderen und auf deren Anerkennung unterwirft man sich herrschenden Ordnungen bzw. wird zum „Komplizen", eine Gedankenfigur übrigens, die analog bei Butler (in Bezug auf den Machtbegriff) auftaucht (Butler 2001: 11 ff.).

4. Probleme und weiterführende Perspektiven

Zuletzt sei noch auf einige Problemkreise hingewiesen, die zwar teilweise schon genannt wurden, die aber nun gebündelt und erweitert werden sollen, um einige weiterführende Perspektiven zu formulieren.

Den ersten Problemkreis charakterisiert die Frage, ob nicht mehr differenziert werden müsste zwischen Macht, Gewalt und Herrschaft, als es Bourdieu tut, bzw. ob man sich, vor allem bezüglich der Unterscheidung von Macht und Gewalt, nicht für einen der beiden Begriffe als Leitbegriff entscheiden sollte. So geben einige Interpreten dem Machtbegriff den Vorzug und sprechen von symbolischer Macht auch dort, wo Bourdieu den Ausdruck der symbolischen Gewalt verwendet. Auch lässt sich mit dem Begriff der Macht eher (wie z. B. im Gefolge von Foucault) die „Produktivität" von durchgesetzten Bedeutungen betonen, da ja jede Ordnung zugleich einen Spielraum von Möglichkeiten und ein agonales Feld (auch der Selbstkonstitution) eröffnet

25 „Gott, das ist immer nur die Gesellschaft. Was man von Gott erwartet, erhält man stets nur von der Gesellschaft. […] Das Urteil der anderen ist das Jüngste Gericht; so wie gesellschaftliche Ausschließung die konkrete Form von Hölle und Verdammnis" (Bourdieu 1985: 77 f.).

bzw. instituiert.[26] Dies wäre eine begriffliche Gewichtung, die man auch bei Bourdieu selbst finden kann, wenn er den Begriff der Macht weiter fasst als den der Gewalt, oder wenn er einfach nur von symbolischer Macht spricht (vgl. Bourdieu 1990, 51 ff.; 1992a, 135 ff.). Bourdieus Entscheidung, oft synonym von Gewalt zu sprechen, scheint damit zusammenzuhängen, dass er die Willkür / Kontingenz jeder Ordnung betonen möchte, die in der Anerkennung verkannt werden, sowie damit, dass die analysierten Ordnungen für ihn Herrschaftsordnungen sind. Zudem geht er von einer ursprünglichen Gewalt aus in dem Sinne, dass am Ursprung des Gesetzes lediglich die Gewohnheit steht, wie Bourdieu mit Pascal sagt, bzw. die Gewalt. Jede Ordnung verdankt sich insofern einer willkürlichen Stiftung (Bourdieu 2001: 119 ff.; 1976: 324).[27] Wenn man sich daher für den Begriff der Macht entscheidet, könnte man, um das Motiv der Willkür / Kontingenz aufzunehmen, den Begriff der Gewalt auch insofern miteinbeziehen, als man – unter Aufnahme von Unterscheidungen von Waldenfels und Liebsch – von einer „Gewaltsamkeit der Macht“ (Liebsch) spricht, wobei „Gewaltsamkeit“ im Unterschied zu „Gewalttätigkeit“ für diese unaufhebbare „Gewalt“ am Ursprung jeder Ordnung und für das Faktum, dass jede Ordnung selektiv und exklusiv ist, steht (Waldenfels 2006: 191; Liebsch 2007: 56). Von dieser Gewaltsamkeit sind dann jedoch Gewalttätigkeit / Gewalt, Macht und Herrschaft zu unterscheiden.[28]

Zweitens stellt sich, wie angedeutet, die Frage, ob nicht Bourdieu mit der Homologie von Habitus und Feld oder objektiven Strukturen und einverleibten Strukturen dieses Verhältnis zu eng bzw. zu hierar-

26 Vgl. Schwingel (1993: 103 ff., 212 f., 167 ff.); Röttgers (2002: 228); Ricken (2006: 112). Schwingel z. B. spricht fast durchgehend von Macht und liest Bourdieu als gewichtigen Beitrag zu einer Soziologie der Macht. Ricken, der Bourdieu ebenfalls vor der Folie einer Machttheorie liest, verweist darauf, dass man, vom Macht- und Anerkennungsbegriff ausgehend, das „Einverständnis der Beherrschten“ nicht nur als Verblendung, sondern auch als Selbstkonstitution denken kann.

27 Schnell verweist bei Bourdieus Reflexionen zum „geschichtlich-kontingenten Ursprung“, zur „Fiktionalität von Gründungsereignissen“ und zum „Prinzip des unzureichenden Grundes“ (Schnell 2003: 75) auf Parallelen zu phänomenologischen Autoren, aber auch zu Derrida und Foucault.

28 Man kann dann z. B. auch neben dieser Gewaltsamkeit die Unterscheidung von Macht und Gewalt, wie es Rölli mit Rekurs auf Deleuzes Foucault-Interpretation ausführt, als „modale Unterscheidung“ verstehen, sodass „Gewaltphänomene als *aktuelle*, virtuelle […] Machtverhältnisse aktualisierende Phänomene gelten können“ (Rölli 2009: 16) und die Unterscheidung von Macht und Gewalt keine harte wie bei Arendt ist, sondern das Gemeinsame und Trennende sichtbar werden lässt.

chisch anlegt, da er einseitig die „*Anpassung* des Sinns an die soziale Position" (Balke 2003: 138)[29] betont. Das Verständnis der Welt, die Sichtweisen der Einzelnen, das Symbolische, das Bourdieu gegen einen einfachen Ökonomismus aufwerten und in seiner Eigenlogik beschreiben will, hat bei ihm zwar eine relative Autonomie und lässt sich nicht einfachhin ableiten; doch betont er stärker oder gar vorrangig den Charakter der Reproduktion bzw. legt nicht selten das Verhältnis von ‚objektiven' Strukturen und Symbolischem als Repräsentations-, Ausdrucksbeziehung und zudem „Verschleierung" aus – auch wenn es ihm natürlich um eine Subversion bestehender verkörperter Sichtweisen geht, also darum, eine Ordnung zu verändern, und er die Bedeutung der symbolischen Kämpfe hervorhebt.[30] Der ganze Bereich des Diskursiven oder Interdiskursiven, um es mit Foucault und Link zu sagen, gerät damit jedoch in die Gefahr, zum bloßen Ausdruck einer vorausgesetzten Struktur zu werden. Hält Bourdieu daher, wie beispielsweise Butler meint (Butler 1998: 222), nicht weiterhin an einer Art Basis-Überbau-Modell fest? Dies ist eine Frage, die immer wieder kritisch gegen Bourdieu eingewendet wird.

Drittens – und dies ist eine Weiterführung, aber auch Ausdifferenzierung des zweiten Problemkreises: In seiner Kritik an der Phänomenologie verbinden sich bei Bourdieu verschiedene Einwände, und er differenziert auch nicht genau zwischen Husserl, Schütz, Heidegger und Merleau-Ponty (vgl. Bourdieu / Wacquant 1996: 103 ff.; Bourdieu 2001: 188 ff., 221 ff.; 1976: 146-151, 201 f.). Zum einen bemängelt er in Bezug auf Husserl und Schütz deren Beschreibung der natürlichen Einstellung als zu formal und idyllisch, da sie Herrschaftsbeziehungen ausblende, eine Kritik, die man mit Waldenfels' Kritik an Husserl verbinden könnte, der die husserlsche Konzeption einer ursprünglichen und harmonisch gedachten Erfahrung der Lebenswelt und einer ahistorisch gedeuteten Wahrnehmung problematisiert und das Thema der Macht hier einführt (Waldenfels 1985: 15 ff.; Fischer 1985: 107; vgl. Endreß 2005: 60 f.).[31] Und auch an Heidegger –

29 Siehe das oben mit Ricken Gesagte, dass die andere Bewegung, die Exteriorisierung der Interiorität, bei Bourdieu oft weniger stark gewichtet ist und dass dadurch eine deterministische Lesart entstehen kann.

30 „Meine zentrale These besagt, dass dieser Raum symbolischer Distinktionen den Raum der materiellen Unterschiede ausdrückt und reproduziert" (Bourdieu 1989: 19). Zur relativen Autonomie vgl. Bourdieu (1974: 72); Schwingel (1993: 98 ff.). Zur Repräsentationsbeziehung siehe Balke (2003: 138), und die oben genannte Kritik von Butler und Diaz-Bone in Bezug auf die Sprache bei Bourdieu.

31 Dies kann man auch von Deleuze aus entwickeln: In Bezug auf die Kritik von Deleuze an Husserl meint Rölli: „Die vorprädikative, alltäglich anschauliche Erfahrung bildet

unabhängig von seiner Kritik in *Die politische Ontologie Martin Heideggers* – oder Merleau-Ponty kritisiert Bourdieu das Ausblenden von Herrschaftsverhältnissen, und nicht etwa, dass diese Welt des Wohnens oder Zu-Hause-Seins oder des Besitzes eine Form der „Gewalt" ist in dem Sinne, *dass* sie „den Anderen" ausschließt. Zum anderen kritisiert Bourdieu das Moment des Vertrautseins, der Zugehörigkeit, der Koinzidenz, des Glaubens. Er zielt damit anscheinend zugleich auf die Urdoxa bei Husserl ab, wie auf das In-der-Welt-Sein bei Heidegger und das Zur-Welt-Sein bei Merleau-Ponty, Begriffe, die er nicht genau voneinander unterscheidet, und unterstellt mithin phänomenologischen Analysen und Philosophien allzu *generell*, dass es für diese keine Nicht-Koinzidenz und keinen radikalen Überstieg über den Alltag gibt. Das primäre Vertrautsein mit einer Welt, das Bourdieu in einem ersten Schritt gegen alle intellektualistischen Philosophien ins Spiel gebracht hat, und die Urdoxa, die vor jeder Einzelthesis ist, werden daher bei ihm in einem zweiten Schritt zu einem Ja als Gehorsam – Bourdieu liest aus dem Glauben *nur* den Gehorsam heraus. Auch wenn Phänomenologen diese Kritik als zu undifferenziert zurückweisen mögen, könnte man diese Bemerkungen Bourdieus auch darauf beziehen, wie stark das Moment der Koinzidenz oder Nicht-Koinzidenz bzw. der Verflechtung und Trennung in phänomenologischen Analysen des Verhältnisses zur Welt gemacht wird. So hat beispielsweise Waldenfels gezeigt, dass Levinas gegen Merleau-Ponty ebenfalls das Moment der Nicht-Koinzidenz gegen die Überbetonung der Koinzidenz ins Spiel gebracht hat, dass Merleau-Ponty also die Zugehörigkeit zur Welt zwar überbetont, dass aber andererseits Levinas das Moment der Nicht-Koinzidenz überstrapaziert, die Koinzidenz und die Zugehörigkeit zur Welt zu wenig beachtet, dass aber auch die Nicht-Koinzidenz bei Merleau-Ponty viel stärker gewichtet ist, als Levinas meint (vgl. Waldenfels 1995: 346-382).[32] Diese Diskussion aufgreifend, kann man in Bezug auf Bourdieu fragen, ob dieser bei der Analyse von Habitus und Feld nicht auch das Moment der Koinzidenz überbetont, wie schon oben unter dem Stichwort Homologie genannt, und ob er daher das Moment der Nicht-Koinzidenz, das ihm so wichtig ist, um den Schleier zu heben, nur von außen einführen kann, durch die objektivierenden Verfahren, oder durch gesellschaftliche Krisen, die den Habitus des Einzel-

nur mittels Ausklammerung realer Ordnungs- und Machtverhältnisse diejenige Grunderfahrung, die – epistemologisch modelliert – das Fundierungsschema einer philosophischen Grundwissenschaft zu tragen imstande ist" (Rölli 2003: 157).

32 Diese Diskussion könnte man auch auf die Kritik von Derrida an Heideggers „Metaphorik der Nähe" (siehe Derrida 1988: 136 ff.) beziehen.

nen oder einer Gruppe dysfunktional werden lassen.[33] Natürlich wird die Vertrautheit mit einer Welt zumeist nur in Erfahrungen sichtbar, in denen der Alltag erschüttert und das Subjekt an seine Grenzen getrieben wird (Bernet 2012: 14; vgl. Bourdieu 1976: 334 f.). Was wäre aber, wenn auch das Verhältnis zur Welt gar nicht so bruchlos wäre, wie es Bourdieu phänomenologischen Analysen unterstellt (abgesehen davon, dass das Thema Macht in diesen nicht oft vorkommt) und wie er es selbst als Negativfolie voraussetzt? Was wäre, wenn es sich auch nicht einfach um eine Besitznahme handelte – bei Merleau-Ponty ist die Öffnung zur Welt „eher eine Enteignung als eine Besitznahme" (Merleau-Ponty 2007b: 248) – und wenn auch bestimmte phänomenologische Analysen darauf hinauslaufen, dass das Ich „nie völlig in der Welt […] zu Hause" (Waldenfels 1997: 79) ist? Wäre dann nicht die Nicht-Koinzidenz auch auf der Ebene des Habitus und dessen Verhältnis zum Feld verstärkt zu berücksichtigen? Hier können nicht nur phänomenologische Autoren wie Waldenfels, sondern auch andere wie Butler (mit Derrida), Balke (mit Foucault und Luhmann) oder Waltz (mit dem späten Lacan) ein Korrektiv bilden, indem sie die Nicht-Koinzidenz auf verschiedenen Ebenen stärker zu berücksichtigen erlauben.[34] Auch Bourdieu selbst betont in den *Meditationen* das Moment der Brüchig-

---

33 Oder er meint, dass die Selbstverständlichkeit einer bestimmten Welt für jemanden, der anders sozialisiert wurde als in diesem Kulturkreis, so als nicht selbstverständlich sichtbar wird (Bourdieu / Wacquant 1996: 104 f.).

34 Balke geht wie gesagt davon aus, dass bei Bourdieu das Verhältnis zur Welt zu passgenau angesetzt ist, wobei er Luhmann und, mit Foucault und Link, auch das Theorem der Normalisierung ins Spiel bringt. Waltz problematisiert vom späten Lacan aus die Angepasstheit des Habitus an das Feld (Waltz 2007: 48 ff.). Und auch Butler bringt Momente der Nicht-Koinzidenz gegen Bourdieu ins Spiel. Einerseits, indem sie die Habitualisierung viel stärker einem Risiko des Scheiterns aussetzt und von einer inneren Brüchigkeit des Habitus ausgeht („eine beständige Inkongruenz des sprechenden Körpers"), andererseits, indem sie gegen Bourdieus Sprachkonzeption den derridaschen Gedanken aufnimmt, dass der jeweilige Sprechakt mit seinem Kontext brechen kann und nicht, wie bei Bourdieu, einseitig durch den Kontext bestimmt ist (die Kritik an Bourdieu lautete ja, dass die Sprache, indem sie ihre Macht von außen bekomme, in eine Repräsentationsfunktion gedrängt werde). Auf der anderen Seite macht Butler wiederum Bourdieu gegen Derridas Formalismus stark, da nicht jeder Sprechakt einfach mit seinem Kontext bricht: „Bourdieu kann nicht berücksichtigen, wie eine performative Äußerung mit bestehenden Kontexten brechen und neue Kontexte anziehen kann und damit die Begriffe selbst der legitimen Äußerung neu setzt; Derrida scheint dagegen den Bruch als notwendiges Strukturmerkmal jeder Äußerung und jeder kodierbaren schriftlichen Markierung anzusetzen und lähmt damit eine gesellschaftliche Analyse der wirkungsvollen Äußerung" (Butler 1998: 200-225, hier: 220, 212 f.). Wobei man, wie oben gesagt, Bourdieu auch stärker machen kann, als es Butler tut.

keit des Habitus und hält fest, dass die Beziehung der Koinzidenz zwischen Habitus und Feld, auch wenn sie so oft vorkommt (also einen Regelfall zu verkörpern scheint), gleichwohl nur einen Sonderfall darstelle, den man nicht verallgemeinern dürfe (Bourdieu 2001: 204). Damit stellt er freilich die Frage, wie Koinzidenz und Nicht-Koinzidenz zusammengedacht werden sollen, nur auf der Ebene verschieden vorkommender Fälle. Zudem würde, wenn die Vertrautheit mit der Welt nur einen Sonderfall bildete, Bourdieus Kritik am Intellektualismus teilweise sein Gewicht verlieren, da er das praktische Vertrautsein systematisch und nicht nur empirisch grundlegender als das bewusste Erkennen betrachtet.

Dieses Diskussionsfeld betrifft jedoch auch Bourdieus allgemeine Charakterisierung der *doxa* durch die Verkennung oder den Gehorsam. Solange Bourdieu die *doxa* in Bezug auf bestimmte Felder oder sich durchsetzende, auch symbolische Ordnungen (wie beispielsweise den Neoliberalismus) beschreibt, als Selbstverständlich- und Hegemonialwerden einer bestimmten Weltsicht, scheint dies unproblematisch zu sein. Problematischer wird es, wenn Bourdieu offenbar einseitig den Gehorsam oder die Verkennung als dominierendes Moment des Weltbezugs ansetzt.[35] Denn wenn man die bourdieusche Analyse der *doxa*

35 Muss man dann die Verkennung als allgemeines Strukturmerkmal verstehen – analog wie in bestimmten Subjektivierungstheorien die „Unterworfenheit" unter eine Ordnung überhaupt erst die Subjektkonstitution ermöglicht? Wie z. B. bei Butler, wo die Unterworfenheit unter Machtbeziehungen erst Subjektivierung erlaubt, oder bei Lacan, dessen Gesetz der Sprache von Stavrakakis analog gesetzt wird zur symbolischen Macht bei Bourdieu, insofern beide mit einer notwendigen Akzeptanz der „Unterworfenen" einhergehen, damit sich Subjekte überhaupt konstituieren können (Stavrakakis 1999: 33)? Wobei dieses letztere In-Beziehung-Setzen problematisch ist, weil es Bourdieu nicht um ein „positives" Anerkennen des Sprachgesetzes geht. Butler und Lacan setzen zudem Anerkennung und Verkennung nicht gänzlich in eins, wie Bedorf in Abgrenzung zu Althusser herausarbeitet – siehe Bedorf (2010: 83 ff.); von daher könnte man fragen, ob Bourdieu hier nicht in der Tradition Althussers steht. Oder man könnte Bourdieu „ontologisieren", wie es z. B. Han macht, der versucht, Heideggers Analyse der Alltäglichkeit und Uneigentlichkeit mit Bourdieu zu verbinden und die Geworfenheit Heideggers als Unterworfenheit unter eine herrschende Ordnung im Sinne Bourdieus zu deuten (Han 2005: 61 f.). Begriffe wie „ontologische Komplizenschaft" könnten in diese Richtung gedacht werden. Aber müsste man dann nicht gar von einer „transzendentalen Unterwürfigkeit" sprechen, um hier Hans Versuch ironisch ebenfalls mit einem Fragezeichen zu versehen? Außerdem besteht die Gefahr, Bourdieus konkrete Forschungen und seine Herrschaftssoziologie aus dem Auge zu verlieren, wenn man ihn umstandslos „ontologisiert". Tatsächlich in die Richtung einer umfassenden Verkennung gehen jedoch Bourdieus mit Pascal formulierte Bemerkungen, dass jede Ordnung sich einer willkürlichen Entscheidung verdanke und dass die Willkür / Kontingenz vergessen und daher anerkannt werde (als der Welt angepasster

in einen Bezug zur Diskussion über den Begriff des Alltags setzt, stellt sich die Frage, ob nicht bei Bourdieu (um es mit der waldenfelsschen Interpretation der *doxa* und des Alltags bei Husserl und Marx zu parallelisieren) einerseits die *doxa* und der Alltag in einem ersten Schritt epistemologisch aufgewertet werden (wie bei Husserl) – als Einspruch gegen objektivistische und theoretizistische Zugänge –, um dann in einem zweiten Schritt vor den Augen des objektivierenden Wissenschaftlers Bourdieu wieder abgewertet zu werden, weil er sich im Sinne von Marx einer „totalen Kritik“ (Waldenfels 1985: 153-178) annähert, die den Alltag als verkehrte Welt und Welt der Verkennung kritisiert, was z. B. in *Die männliche Herrschaft* gelegentlich den Eindruck eines totalen Verblendungszusammenhangs entstehen lässt. Das Problem ist dabei nicht, dass der Alltag durch Ideologien strukturiert ist (er ist natürlich auch durch Sinnentstellungen und Selbsttäuschung gekennzeichnet). Das Problem ist, dass wenn er gänzlich in sich verschlossen (und nur Verkennung) ist und der Habitus zu stark mit der Reproduktion verschweißt wird, es schwer wird, einen Motor der Kritik ausfindig zu machen, der nicht einfach von oben angesetzt wird – bei Bourdieu gibt es ja auch andere Schichten in seinen Texten (man vergleiche etwa das zur Sprache oder zum Unbestimmten Gesagte).[36] Und wenn man zudem mit Ricœur unter Ideologie die Selbst- und Weltinterpretationen, also auch die symbolischen Ordnungen fasst, und wenn man diese nicht von einem vorsymbolischen Bereich ableiten kann (wie es auch Castoriadis betont), weil es keinen vorsymbolischen Bereich *als Basis* gibt, dann gibt es auch keinen nichtideologischen Standpunkt der „totalen Reflexion“, von dem aus das Verwickeltsein in eine Ord-

---

Habitus) (siehe Bourdieu 2001: 19 ff.; 1976: 324). Allerdings ist das nicht das Hauptaugenmerk in Bourdieus Texten, weil er vor allem konkrete Felder mit spezifischen Machtverhältnissen untersucht hat. Wird die Verkennung nicht als allgemeines Strukturmerkmal verstanden, sondern nur als ein „Sonderfall“, weil ja auch der dem Feld angepasste Habitus (und die diese Angepasstheit charakterisierende primäre Vertrautheit) nur ein Sonderfall ist (auch wenn dies ziemlich oft vorkommt), dann stellt sich jedoch die Frage, wie es um die *doxa* eines brüchigen Habitus, eines „Nichteingeborenen“ bestellt ist. Wie verhalten sich da die Momente der Vertrautheit und der Koinzidenz zueinander? Und ist Koinzidenz schon oder nur Verkennung?

36 Nach Waldenfels kann Kritik nie eine totale sein, genauso wie man die Alltagssprache nie als ganze, sondern nur innerhalb ihrer selbst kritisieren kann. Insofern verweist jede Kritik auf einen „vorkritischen Bereich, einen Bereich diesseits von Wahr und Falsch, von Gut und Böse, von Ideal und Real“ (Waldenfels 1985: 174), den Waldenfels mit dem Wahrnehmungsglauben Husserls, einem „Ja, vor der ausdrücklichen Affirmation oder Negation“ (Waldenfels 2001: 127), wie er sich auch bei Merleau-Ponty, Nietzsche, Deleuze und Derrida findet, verbindet.

nung restlos vor den theoretisch-objektiven Blick kommen könnte (vgl. Ricœur 1977; Castoriadis 1990: 213 ff.).[37] Von daher stellt sich die Frage, ob das Verwickeltsein *nur* als Verkennen gefasst werden muss – selbst wenn es keinen gänzlich ideologiefreien Raum gibt, aber dieser Raum eben doch immer mehr „Fluchtlinien“ (Deleuze) beinhaltet.

Literaturnachweise

Balke, Friedrich (2003): „Der Zwang des ‚Habitus‘. Bourdieus Festschreibung des sozialen Faktors“, in: J. Link / Th. Loer / H. Neuendorff (Hg.), *„Normalität“ im Diskursnetz soziologischer Begriffe*, Heidelberg: Synchron Wissenschaftsverlag der Autoren, 135-150.

Bedorf, Thomas (2010): *Verkennende Anerkennung. Über Identität und Politik*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Bernet, Rudolf (2012): „Wahn und Realität in der Psychose“, in: G. Unterthurner / U. Kadi (Hg.), *Wahn. Philosophische, psychoanalytische und kulturwissenschaftliche Perspektiven*, Wien / Berlin: Turia + Kant, 9-35.

Bernhard, Thomas (1985): *Alte Meister*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Bourdieu, Pierre / Passeron, Jean-Claude (1973): *Grundlagen einer Theorie der symbolischen Gewalt*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (franz. 1970, 1972).

Bourdieu, Pierre (1974): *Zur Soziologie der symbolischen Formen*, übers. v. W. Fietkau, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (franz. 1970).

– (1976): *Entwurf einer Theorie der Praxis*, übers. v. C. Pialoux u. B. Schwibs, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (franz. 1972).

– (1982): *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*, übers. v. B. Schwibs u. A. Russer, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (franz. 1979).

– (1985): *Sozialer Raum und „Klassen“. Leçon sur la leçon*, übers. v. B. Schwibs, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (franz. 1984, 1982).

– (1987): *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft*, übers. v. G. Seib, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (franz. 1980).

– (1989): *Satz und Gegensatz. Zur Verantwortung des Intellektuellen*, übers. v. U. Raulff u. B. Schwibs, Berlin: Wagenbach (franz. 1982-1985, 1989).

– (1990): *Was heißt Sprechen? Die Ökonomie des sprachlichen Tausches*, übers. v. H. Beister, Wien: Braumüller (franz. 1982).

– (1992a): *Rede und Antwort*, übers. v. H. Beister, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (franz. 1987).

37 Diese hermeneutische Kritik an Bourdieu richtet sich auch – wie an Bourdieu häufig moniert wird – gegen seinen theoretischen Standpunkt (von wo aus spricht er?) und seinen wissenschaftlichen Anspruch. Vgl. den oben genannten Vorwurf des Objektivismus sowie Gamms Kritik – bei aller Sympathie mit Bourdieu – am „(allwissenden) Funktionalismus-Marxismus“ (Gamm 1994: 292), der durch seinen wissenschaftlich-objektivierenden Anspruch der Logik der Unbestimmtheit, die die Praxis auszeichnet, letztlich nicht gerecht wird.

– (1992b): „Ökonomisches Kapital – Kulturelles Kapital – Soziales Kapital“, in: ders., *Die verborgenen Mechanismen der Macht*, hg. v. M. Steinrücke, Hamburg: VSA, 49-78 (franz. 1983).

– (1997): „Eine sanfte Gewalt. Pierre Bourdieu im Gespräch mit Irene Dölling und Margareta Steinrücke“, in: I. Dölling / B. Kreis (Hg.), *Ein alltägliches Spiel. Geschlechterkonstruktion in der sozialen Praxis*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 218-230.

– (1998a): *Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns*, übers. v. H. Beister, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (franz. 1994).

– (1998b): *Gegenfeuer. Wortmeldungen im Dienste des Widerstands gegen die neoliberale Invasion*, Konstanz: UVK (franz. 1998).

– (2001): *Meditationen. Zur Kritik der scholastischen Vernunft*, übers. v. A. Russer, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (franz. 1997).

– (2005): *Die männliche Herrschaft*, übers. v. J. Bolder, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (franz. 1998).

Bourdieu, Pierre / Wacquant, Loïc (1996): *Reflexive Anthropologie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (franz. 1992).

Butler, Judith (1998): *Hass spricht*, übers. v. K. Menke u. M. Krist, Berlin: Berlin Verlag.

– (2001): *Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung*, übers. v. R. Ansén, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Casey, Edward (1998): „Habitualities. The Ghost of Embodiment: on Bodily Habitudes“, in: D. Welton (Hg.), *Body and Flesh. A Philosophical Reader,* Malden/US, Oxford/UK: Blackwell Publishers, 207-225.

Castoriadis, Cornelius (1990): *Gesellschaft als imaginäre Institution*, übers. v. H. Brühmann, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Coenen, Hermann (1985): *Diesseits von subjektivem Sinn und kollektivem Zwang. Schütz – Durkheim – Merleau-Ponty*, München: Fink.

Crossley, Nick (2001a): „The Phenomenological Habitus and Its Construction“, in: *Theory and Society*, 30, 81-120.

– (2001b): *The Social Body. Habit, Identity and Desire*, London: Sage Publications.

Dastur, Françoise (2006): „Bemerkungen zu Pierre Bourdieus *Die männliche Herrschaft*“, in: *Journal Phänomenologie* 25, 42-49.

Deleuze, Gilles / Guattari, Félix (1974): *Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie I*, übers. v. B. Schwibs, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (franz. 1972).

Deleuze, Gilles (1992): *Differenz und Wiederholung*, übers. v. J. Vogl, München: Fink.

Derrida, Jacques (1988): „Fines hominis“, in: ders., *Randgänge der Philosophie*, übers. v. G. Ahrens et al., Wien: Passagen, 119-141.

Diaz-Bone, Rainer (2002): *Kulturwelt, Diskurs und Lebenstil. Eine diskurstheoretische Erweiterung der bourdieuschen Distinktionstheorie*, Opladen: Leske + Budrich.

Dreyfus, Hubert / Rabinow, Paul (1999): „Can There Be a Science of Existential Structure and Social Meaning“, in: R. Shusterman (Hg.), *Bourdieu. A Critical Reader*, Oxford: Blackwell Publishers, 84-93.

Eagleton, Terry (2000): *Ideologie*, Stuttgart: Metzler.

Endress, Martin (2005): „Reflexivity, Reality, and Rationality. The Inadequacy of Bourdieu's Critique of the Phenomenological Tradition“, in: M. Endreß / G. Psathas / H. Nasu (Hg.), *Explorations of the Life-World. Continuing Dialogues with Alfred Schutz*, Dordrecht et al.: Springer, 51-74.

FISCHER, MATTHIAS (1985): *Differente Wissensfelder – Einheitlicher Vernunftraum. Über Husserls Begriff der Einstellung*, München: Fink.

GADAMER, HANS-GEORG (1999): „Heidegger und die Soziologie: Bourdieu und Habermas (1979/1985)", in: ders., *Gesammelte Werke,* Band 10, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 46-57.

FUCHS-HEINRITZ, WERNER / KÖNIG, ALEXANDRA (2005): *Pierre Bourdieu*, Konstanz: UVK.

GAMM, GERHARD (1994): *Flucht aus der Kategorie. Die Positivierung des Unbestimmten als Ausgang der Moderne*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

– (2004): „‚Werde, was du bist'. Über die performative Magie sprachlicher Praxis", in: ders., *Der unbestimmte Mensch. Zur medialen Konstruktion von Subjektivität*, Berlin / Wien: Philo, 98-116.

HAN, BYUNG-CHUL (2005): *Was ist Macht?*, Stuttgart: Reclam.

HETZEL, ANDREAS (2001): *Zwischen Praxis und Poiesis. Elemente einer kritischen Theorie der Kultur*, Würzburg: Königshausen & Neumann.

JOAS, HANS / KNÖBL, WOLFGANG (2004): *Sozialtheorie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

KÖGLER, HANS-HERBERT (1992): *Die Macht des Dialogs. Kritische Hermeneutik nach Gadamer*, *Foucault und Rorty*, Stuttgart: Metzler.

KRAIS, BEATE (2008): „Zur Funktionsweise von Herrschaft in der Moderne: Soziale Ordnungen, symbolische Gewalt, gesellschaftliche Kontrolle", in: R. Schmidt / W. Woltersdorff (Hg.), *Symbolische Gewalt. Herrschaftsanalyse nach Pierre Bourdieu*, Konstanz: UVK, 45-58.

LIEBSCH, BURKHARD (1994): „Abgebrochene Beziehungen: Merleau-Ponty und Foucault über Ontogenese und Geschichte (I)", in: *Philosophisches Jahrbuch* 101, 177-194.

– (2007): *Subtile Gewalt. Spielräume sprachlicher Verletzbarkeit*, Weilerswist: Velbrück.

LINK, JÜRGEN (2005): „Das Gespenst der Ideologie", in: M. Baßler / B. Gruber / M. Wagner-Egelhaaf (Hg.), *Gespenster. Erscheinungen, Medien, Theorien,* Würzburg: Königshausen & Neumann, 335-357.

– (2007): „Dispositiv und Interdiskurs. Mit Überlegungen zum ‚Dreieck' Foucault – Bourdieu – Luhmann", in: C. Kammler / R. Parr (Hg.), *Foucault in den Kulturwissenschaften*, Heidelberg: Synchron Wissenschaftsverlag der Autoren, 219-238.

MAUGER, GÉRARD (2005): „Über symbolische Gewalt", in: C. Colliot-Thélène / E. François / G. Gebauer (Hg.), *Pierre Bourdieu: Deutsch-französische Perspektiven*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 208-230.

MERLEAU-PONTY, MAURICE (1986): „Von Mauss zu Lévi-Strauss", in: A. Métraux / B. Waldenfels (Hg.), *Leibhaftige Vernunft. Spuren von Merleau-Pontys Denken*, München: Fink, 13-28.

– (2007a): „Der Philosoph und die Soziologie", in: ders., *Zeichen,* übers. v. H. W. Arndt et al., Hamburg: Meiner, 139-161.

– (2007b): „Der Philosoph und sein Schatten", in: ders., *Zeichen*, übers. v. H. W. Arndt et al., Hamburg: Meiner, 233-264.

MEYER-DRAWE, KÄTE (1990): *Illusionen von Autonomie. Diesseits von Ohnmacht und Allmacht des Ich*, München: P. Kirchheim.

NICKL, PETER (2001): *Ordnung der Gefühle. Studien zum Begriff des habitus*, Hamburg: Meiner.

PASERO, URSULA (2004): „Frauen und Männer im Fadenkreuz von Habitus und funk-

tionaler Differenzierung“, in: A. Nassehi / G. Nollmann (Hg.), *Bourdieu und Luhmann. Ein Theorievergleich*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 191-207.

PETER, LOTHAR (2004): „Pierre Bourdieus Theorie der symbolischen Gewalt“, in: M. Steinrücke (Hg.), *Pierre Bourdieu. Politisches Forschen, Denken und Eingreifen*, Hamburg: VSA, 48-73.

RICŒUR, PAUL (1977): „Ideologie und Ideologiekritik“, in: B. Waldenfels / J. M. Broekman / A. Pazanin (Hg.), *Phänomenologie und Marxismus 1*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 197-233.

RICKEN, NORBERT (2006): *Die Ordnung der Bildung. Beiträge zu einer Genealogie der Bildung*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

RÖLLI, MARC (2003): *Gilles Deleuze. Philosophie des transzendentalen Empirismus*, Wien: Turia + Kant.

– (2010): „Gilles Deleuze – Sprache im Zeichen der Delokution“, in: H. Kuch / S. K. Herrmann (Hg.), *Philosophien sprachlicher Gewalt*, Weilerswist: Velbrück, 241-257.

RÖTTGERS, KURT (2002): *Kategorien der Sozialphilosophie*, Magdeburg: Scriptum.

RUSTEMEYER, DIRK (2001): *Sinnformen. Konstellationen von Sinn, Subjekt, Zeit und Moral*, Hamburg: Meiner.

SABEVA, SVETLANA / WEISS, JOHANNES (2009): „Phänomenologie“, in: G. Fröhlich / B. Rehbein (Hg.), *Bourdieu-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart: Metzler, 16-20.

SCHMIDT, ROBERT / WOLTERSDORFF, WALTER (Hg.) (2008a): *Symbolische Gewalt. Herrschaftsanalyse nach Pierre Bourdieu*, Konstanz: UVK.

– (2008b): „Einleitung“, in: dies. (Hg.), *Symbolische Gewalt. Herrschaftsanalyse nach Pierre Bourdieu*, Konstanz: UVK, 7-21.

SCHMIDT, ROBERT (2009): „Symbolische Gewalt (*violence symbolique*)“, in: G. Fröhlich / B. Rehbein (Hg.), *Bourdieu-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart: Metzler, 231-235.

SCHNELL, MARTIN W. (1995): *Phänomenologie des Politischen*, München: Fink.

– (2003): „Bourdieu und die Phänomenologie“, in: *Journal Phänomenologie* 19, 72-76.

SCHULTHEIS, FRANZ (2008): „Symbolische Gewalt: Zur Genese eines Schlüsselkonzepts der bourdieuschen Soziologie“, in: R. Schmidt / W. Woltersdorff (Hg.), *Symbolische Gewalt. Herrschaftsanalyse nach Pierre Bourdieu*, Konstanz: UVK, 25-44.

SCHWINGEL, MARKUS (1993): *Analytik der Kämpfe. Macht und Herrschaft in der Soziologie Bourdieus*, Hamburg: Argument.

– (2003): *Pierre Bourdieu zur Einführung*. 4., verb. Aufl., Hamburg: Junius.

TAYLOR, CHARLES (1999): „To Follow a Rule“, in: R. Shusterman (Hg.), *Bourdieu. A Critical Reader*, Oxford: Blackwell Publishers, 29-44.

STAVRAKAKIS, YANNIS (1999): *Lacan and the Political*, London / New York: Routledge.

THÉBAUD, FRANÇOISE (2005): „Pierre Bourdieus ‚Die männliche Herrschaft‘. Ansichten einer Historikerin“, in: C. Colliot-Thélène / E. François / G. Gebauer (Hg.), *Pierre Bourdieu: Deutsch-französische Perspektiven*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 231-254.

WALDENFELS, BERNHARD (1983): *Phänomenologie in Frankreich*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

– (1985): *In den Netzen der Lebenswelt*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

– (1987): *Ordnung im Zwielicht*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

– (1995): *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

– (1997): *Topographien des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden 1*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
– (2001): *Verfremdung der Moderne. Phänomenologische Grenzgänge*, Göttingen: Wallstein.
– (2006): *Schattenrisse der Moral*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
WALTZ, MATTHIAS (2007): „Das Reale in der zeitgenössischen Kultur", in: J. Bonz / G. Felbel / I. Härtel (Hg.), *Verschränkungen von Symbolischem und Realem. Zur Aktualität von Lacans Denken in den Kulturwissenschaften*, Berlin: Kadmos, 29-55.

Thomas Bedorf

Gewalt als Grenze des Anerkennens

Innerhalb der nahezu unüberschaubar gewordenen Gewaltforschung wird Gewalt teilweise als eine Reaktion auf mangelnde Anerkennung aufgefasst. Die Bielefelder Integrationstheorie unterscheidet in diesem Zusammenhang drei Ebenen, auf denen das Verhältnis von Autonomie und sozialer Integration ausbalanciert werden muss: die individuell-funktionale Systemintegration, die kommunikativ-interaktive Sozialintegration und die kulturell-expressive Sozialintegration. Diesen Ebenen entsprechen auf Seiten des Subjekts positionale, moralische und emotionale Anerkennungen (vgl. Anhut / Heitmeyer 2000: 46 ff.). Anerkennung ist dabei das „Ergebnis", nicht (wie in post-hegelianischen Ansätzen) der Prozess. Demnach lassen sich Formen der sozialen Desintegration als „Anerkennungsdefizite" (Heitmeyer / Möller 2004) oder „negative Anerkennungsbilanzen" (Endrikat et al. 2002) bezeichnen, wodurch diagnostisch Krisenphänomene identifiziert werden können, die unter Umständen ganze Gruppen gewaltbereit werden lassen. Diese sozialwissenschaftliche Begrifflichkeit hat sich insofern als produktiv erwiesen, als sie mittlerweile durch eine ganze Reihe von empirischen Untersuchungen gestützt wird (vgl. Anhut / Heitmeyer 2000; von Gostomski 2003; Sitzer 2009) und in der Folge auch zur Entwicklung politischer Maßnahmen zur Abhilfe der Anerkennungsdefizite dienen kann.

So können Aggressionen gegen LehrerInnen, das sogenannte Abziehen von MitschülerInnen, rechtsradikale und rassistische Gewalt gegen MigrantInnen und Obdachlose oder die gruppenkonstitutive Gewalt jugendlicher Gangs als Reaktionen auf mangelnde Integration begriffen und damit gedeutet werden. Sie erscheinen dann als zwar nicht kausal zwangsläufige (nicht alle Missachteten werden gewalttätig), aber dennoch hermeneutisch zugängliche Reaktionen auf verweigerte Anerkennung. „Anerkennung", so bringt es Tzvetan Todorov auf den Punkt, „die ich nicht freiwillig erhalte, verschaffe ich mir mit Gewalt" (Todorov 1998: 111).

Aber wo wäre die Grenze zu ziehen? Welche Gewalt wollen und können wir in diesem Sinne hermeneutisch in das Verstehbare einholen? Wäre die Gültigkeit der Vermutung, hier herrsche Anerkennungsmangel, empirisch daran zu erweisen, dass die gegebene Anerkennung die Gewalt tatsächlich zurückgehen ließe? Die sozialpsychologischen

Verflechtungen dürften zu komplex sein, als dass man sich darauf verlassen könnte.

Ich möchte im Folgenden die Frage, ob und wie Anerkennung tatsächlich gewaltvermindernd (oder gar gewaltvermeidend) wirkt, nicht direkt zu beantworten versuchen. Dazu wäre weit mehr, vor allem an sozialwissenschaftlicher, Expertise nötig, als sie ein philosophischer Text bieten kann. Stattdessen möchte ich mich mit den sozialphilosophischen Erklärungen der Gewalt beschäftigen, die voraussetzen, dass man Anerkennung überhaupt für einen zentralen Faktor des Selbstseins von Subjekten sowie der Identität von Gruppen ansehen sollte. Oder, um es als Leitfrage zu formulieren: Welchen Platz räumt die theoretische Diskussion um Anerkennung der Gewalt ein? Je nach Theoriekonzeption erscheint Gewalt als ein Signal, das erweiterte (Gewalt ausschließende) Anerkennungsordnungen erforderlich macht, oder als unumgänglich zur Durchsetzung eben dieser Ordnungen.

Die gängigen Theorien der Anerkennung lassen sich also nach ihrem Verhältnis zur Gewalt in zwei Gruppen einteilen, je nachdem, ob sie Gewalt aus- oder einschließen. Ich werde sie in einem ersten und zweiten Teil jeweils exemplarisch behandeln. In einem dritten Teil werde ich schließlich behaupten, dass jede Anerkennung eine Verkennung impliziert, und zu zeigen versuchen, dass dies zwar nicht ohne Macht, aber doch ohne Gewalt gelingen kann.

1.

Den theoretisch reflektiertesten und argumentativ am weitesten ausgearbeiteten Vorschlag in der gegenwärtig verbreiteten Diskussion darum, wie in Prozessen sozialer Interaktion Anerkennung erzeugt, bezeugt oder verwehrt wird, hat Axel Honneth vorgelegt. Er ist für unsere Frage nach dem Verhältnis von Anerkennung und Gewalt vor allem auch deswegen relevant, weil er dieser einen prominenten Stellenwert einräumt. Man könnte sogar sagen, dass Gewalterfahrungen den Boden liefern, von dem aus Prozesse der Anerkennung überhaupt ihr normatives Potenzial entfalten können. Allerdings wird man hier spezifizieren müssen; Gewalt ist nicht gleich Gewalt. Honneth (1994: 212 ff.) unterscheidet zwischen *Vergewaltigung*, *Entrechtung* und *Entwürdigung*.

Die erste Form betrifft Missachtungen, die die körperliche Unversehrtheit betreffen, und umfasst also (anders als die Bezeichnung nahelegt) nicht nur sexuelle Gewalt, sondern auch Folter, körperliche Aus-

setzung und psychische Gewalt, die das Selbst in seinem Kern erschüttert. Die zweite Form (*Entrechtung*) betrifft Missachtungen, die bewirken, dass das Opfer strukturell von der Herrschaft des Rechts ausgeschlossen wird (beispielsweise Frauen, denen politische Teilhaberechte [etwa das Wahlrecht] vorenthalten werden, oder Staatenlose, die nicht in den Genuss voller Bürgerrechte kommen, weil diese an eine Staatsangehörigkeit gekoppelt sind). Schließlich wird drittens eine „evaluative[…] Form[…] der Mißachtung" genannt, die in der Geringschätzung oder Beleidigung von Lebensformen besteht, sodass das Opfer sich in den von ihm als wichtig erachteten Mustern eines guten Lebens nicht mehr verwirklichen kann (etwa die Diskriminierung von Minderheiten durch die Herrschaft des Vorurteils).

Diese drei Formen von Missachtung liegen ganz offenkundig nicht auf einer Ebene. Dennoch erlaube ich mir, die Unterschiede außer Acht lassend, von verschiedenen Formen von Gewalt zu sprechen. Man könnte diese dann die *leibliche* Gewalt, die *juridische* Gewalt und die *symbolische* Gewalt nennen. Ihnen entsprechen unterschiedliche Folgen für die Opfer von Gewalt: Die leibliche Gewalt erschüttert das primäre Selbstvertrauen („psychischer Tod"), die juridische Gewalt verbaut den Weg zur moralischen Selbstachtung („sozialer Tod") und die symbolische Gewalt entzieht dem Selbst die Möglichkeit der Selbstschätzung, also der Erfahrung, um seiner Leistungen, Fähigkeiten und Ziele willen respektiert zu werden („Kränkung"). Die Frage, wie aus der Erfahrung von Gewalt „motivational de[r] Anstoß zu […] einem Kampf um Anerkennung" (Honneth 1994: 214) hervorgehen kann, beantwortet Honneth damit, dass die drei Formen der Gewalterfahrung von Affekten begleitet werden, die dem Subjekt offenbaren, „dass ihm bestimmte Formen der Anerkennung sozial vorenthalten werden" (ebd.: 220).

Nun geht es bei den ins Auge gefassten Formen der Gewalt nicht um Einzelereignisse, in denen einem Individuum womöglich wider das Recht Gewalt zugefügt wird. Das wären die ohnehin unstrittigen Fälle. Es geht vielmehr um jene Akte der Missachtung, die zu einem historischen Zeitpunkt kulturell und sozial sanktioniert sind und sich in der Regel gegen ganze Gruppen richten: also der Ausschluss der Frauen und Schwarzen von den Bürgerrechten, die Knechtung der Arbeiterschaft in den Kohle- und Erzgruben des 19. Jahrhunderts, die öffentliche Diskriminierung Homosexueller etc. Woher aber weiß das jeweilige Subjekt, dass es nicht einfach das Unglück hat, zu einem unaufgeklärten Zeitpunkt an einem nicht-emanzipierten Ort zu leben? In der Wut, der Scham, der Erniedrigung, die das Opfer der Gewalt

erfährt, in all diesen Affekten, die aus der Missachtung resultieren, artikulieren sich „tiefsitzende Ansprüche an die gesellschaftliche Ordnung“, von der die Subjekte „vor allem die Anerkennung ihrer Identitätsansprüche“ (Honneth 2003: 155) erwarten. Die Affekte können deswegen zum Hebel werden, um an ihnen Anerkennungskämpfe (um die Emanzipation der Arbeiter, der Frauen, der Schwarzen, der Homosexuellen etc.) anzusetzen, weil die Identität des eigenen Selbst, die auf Prozessen wechselseitiger Anerkennung aufgebaut ist, in ihnen als verletzt erfahren wird. Die normative Grammatik sozialer Konflikte wird von Honneth moralpsychologisch fundiert.

Ginge man diesem Gedankengang weiter nach, wäre näher zu betrachten, wie sich der Übergang von der Moralpsychologie der Missachtungsaffekte in das Wissen um verletzte normative Ansprüche gestaltet.[1] Insbesondere wäre noch zu präzisieren – was auch Honneth nicht in hinreichendem Maße tut –, was wir eigentlich genau unter der „persönlichen Integrität“ verstehen können, „deren Anerkennung von seiten der Gesellschaft die Mitglieder im allgemeinen erwarten“ (Honneth 2003: 157). Festhalten können wird man aber vorläufig Folgendes: Konzipiert man den Begriff der Anerkennung, wie Axel Honneth dies in seiner moralpsychologisch grundierten Gesellschaftstheorie tut, als einen Prozessbegriff zur Gewinnung sozial akzeptabler Normen, so spielt erlittene Gewalt die Rolle der *Motivation* zur Auseinandersetzung um die Inklusionskraft dieser Normen. Mit anderen Worten bieten leibliche, juridische und symbolische Gewalt den *Anlass* und den affektiven *Grund*, sich zusammenzuschließen, um Normen zu erfinden, die verhindern, dass diese Gewalt ein weiteres Mal die jeweils in Zweifel gezogene Autonomie beschädigt. Indem mit dem Ziel einer gesicherten Integrität oder gar einer gesteigerten Autonomie diese Theorie ein positives Ziel aller gesellschaftlichen Konflikte fokussiert, entwirft sie zumindest eine „schwache Vorstellung des Guten“ (Honneth 2003b: 297) und unterscheidet sich so von liberalen Theorien, die bloß am Rechten interessiert sind. Die Möglichkeit, dass die Vorstellung vom guten Leben, also das Wissen darum, was eine gelungene Anerkennung jeweils ausmacht, selbst gewalttätige Züge enthalten kann, wird von Honneth nicht in Betracht gezogen (auf eine Ausnahme gehe ich später noch ein). Genau dies wird aber das Thema des folgenden Abschnitts sein.

1 Das Problem ist Honneth selbst bewusst; vgl. Honneth (2000: 108).

2.

Die Theorie der subjektivierenden Anerkennung – wie ich sie nennen will –, die auf Louis Althusser und Judith Butler zurückgeht, unterscheidet sich von der intersubjektivistischen Theorie der Anerkennung, wie wir sie bei Axel Honneth kennengelernt haben, zunächst einmal durch das – vorsichtig gesagt – geringere Vertrauen in die Autonomiefähigkeit der Subjekte. Subjekte sind nämlich, wie der Name schon sagt, einerseits zwar Subjekte zu-etwas, also Autoren ihrer Handlungen oder ihrer Bewusstseinsleistungen. Sie sind dann Subjekte, denen Objekte gegenüberstehen, die sie als Dinge in der Welt manipulieren, die sie geistig erfassen oder sprachlich kommunizieren. Dies ist jedoch nur die eine Seite. Denn Subjekte sind auch – so sagt es der Doppelsinn des lat. *subiectum*, des franz. *sujet* oder auch der verblichenen Bedeutung des dt. *Subjekt* – Unterworfene. Sie sind also nicht nur Herren über Objekte, sondern zugleich selbst Objekte, Hervorgebrachte. Subjekte schaffen sich nicht selbst, sondern sie werden erzeugt. Sie werden hervorgebracht durch die sprachlichen und materialen Normen, die jeweils in einem bestimmten Geltungskontext herrschen. In Judith Butlers Terminologie klingt das etwas sperriger, wenn es heißt, dass eine diskursive Struktur dem „Zum-Vorschein-Kommen des ‚Menschen' voraus[geht]" (Butler 1997: 29). Der Mensch, der hier in Anführungszeichen gesetzt wird, weil er selber nichts für sich Selbstverständliches, sondern eine zeichenhafte Idealisierung ist (wie wir seit Nietzsche und Heidegger wissen), wird also hervorgebracht. Lässt man für den Augenblick den erheblichen Graben beiseite, der zwischen dem Begriff des Menschen und dem des Subjekts klafft, so lässt sich Butlers Behauptung festhalten (die sie mit zahlreichen Vertretern der französischen Nachkriegsphilosophie teilt), dass das Subjekt gerade nichts Autonomes ist, sondern selbst ein Hervorgebrachtes. Wie nun wird diese Subjektproduktion gedacht? Ihr Motor ist die performative Wiederholung diskursiver Normen (vgl. ebd.: 36). Durch Einübung in bestimmte soziale und symbolische Praxen wird theatralisch eine Identifizierung mit bestimmten Figuren erzeugt, die wir dann sind. Auf der Theaterbühne *sind* die Schauspieler Hamlet oder Gretchen, sonst hätten sie schlecht gespielt. Die Pointe des Begriffs der Performativität besteht darin, dass die normierenden Diskurse (also gewissermaßen die Rollenanweisungen) keine Existenz außerhalb ihrer Aufführung haben. Es gibt keinen *backstage*-Bereich. Um zu sein, was sie sind, nämlich im Rahmen der sozial, kulturell und historisch gebundenen Normen handlungs- und sprachfähig, müssen die Subjekte diese geltenden Nor-

men inszenieren (sagte man „befolgen", hieße das, es gäbe einen Gesetzgeber hinter diesen Normen, was der Performativitätsbegriff gerade bestreitet). Eine zweite Pointe liegt darin, dass das Subjekt jetzt eine Paradoxie enthält. Denn wenn die Normen in nichts anderem als in ihrer performativen Aufführung bestehen, dann besteht stets die Möglichkeit (genauer, nämlich zeittheoretisch genommen, sogar der Zwang), die Norm anders zu wiederholen als bei der voraufgegangenen Performanz. Der Wiederholung ist somit die Abweichung eingeschrieben, oder politisch gesprochen: Es liegt in jeder Aufforderung zur Konformität die Möglichkeit zur Dissidenz oder zur „Subversion" (Butler 1991: 106). „Das Paradox der Subjektivierung (*assujetissement*) besteht nun genau darin", so folgert Butler, „dass das Subjekt, das sich solchen Normen widersetzte, selbst von solchen Normen befähigt, wenn nicht gar hervorgebracht wird." (Ebd.: 39)

Die diskursiven Praktiken erzeugen also das Subjekt und beschränken seine Möglichkeiten in spezifischer, normierender Weise; und zugleich ist das Subjekt als Träger seiner Handlungen nur, insofern es überhaupt hervorgebracht wurde. Außerhalb der Diskurse bleibt nur ein nicht-anerkennbarer Rest.

Unter der Hand kommt hier also wieder die Anerkennung ins Spiel. Butler reformuliert einen von Althusser vorbereiteten Gedanken so, dass die Anerkennung der Herrschaft eines Diskurses zugleich die „Möglichkeitsbedingung für die Entstehung des Subjekts" (Butler 2001: 110) ist. Anerkennung wird hier also nicht als intersubjektive Wechselwirkung beschrieben (wie bei Honneth), sondern als die performative Bestätigung einer diskursiven Herrschaft. Wenn man Max Webers klassische Definition von Gewalt als Mittel zur Durchsetzung von Macht zurate zieht, bedeutet das für die Frage nach der Gewalt, dass sie ihre Rolle in der Durchsetzung dieser Herrschaft spielt. So definiert Butler in der Tat in *Kritik der ethischen Gewalt* Gewalt als jenen „Akt, durch den ein Subjekt seine Herrschaft und Einheit wieder herzustellen sucht" (Butler 2003: 77). Gewalt wird hier also erneut anders als bei Honneth als etwas gedacht, das dem Subjekt *zustößt*, sondern als etwas, das es sich selbst *antut*, um seinen Subjektstatus zu stabilisieren. Die Pflicht zur Herstellung der Identität ist es also, der Butler den Titel der Gewalt zuerkennt (vgl. ebd.: 55). Dieses gewalttätige Sich-Unterstellen unter eine diskursive Norm als Möglichkeitsbedingung gelungener Identität ruft die Neigung hervor, auch von den Anderen diese Anerkennung (und d. h. Bestätigung der Herrschaft ideologischer Standards im Sinne Althussers) zu erwarten. Da aber die performative Praxis der Erzeugung einer Norm durch ihre Befolgung

niemals ganz gelingen kann, wie wir oben gesehen haben, gelingt auch die Identifizierung qua Gewalt nie zur Gänze. Aus dieser Einsicht gewinnt Butler nun die Hoffnung auf eine Bereitschaft, auch bei Anderen nicht auf die Vollständigkeit dieser Anerkennung des Gesetzes pochen zu müssen, d. h. also auf die Toleranz gegenüber abweichenden Lebensformen:

> Für in der Zeit lebende Subjekte ist diese Norm schwer, wenn nicht unmöglich zu erfüllen. Subjekte, deren Fähigkeit zur Anerkennung und zum Anerkanntwerden bereits auf eine Norm mit einer anderen Zeitlichkeit als die der Perspektive der ersten Person zurückgeht, auf einen Zeitlichkeitsvektor, der den eigenen verschiebt, diese Subjekte können Anerkennung nur unter der Bedingung geben und empfangen, dass sie von sich selbst durch etwas abgelenkt werden, was sie nicht selbst sind, unter der Bedingung, dass sie eine Dezentrierung durchlaufen und beim Erwerb einer Selbstidentität ‚scheitern'. (Butler 2003: 55)

Diese Position Butlers habe ich eine „Hoffnung" genannt, weil ich nicht der Auffassung bin, dass sie mehr sein kann als das. Theoretisch scheint sie mir zumindest nicht gut begründet zu sein, auch wenn das ausführlicher zu zeigen wäre (vgl. Bedorf 2010: 90 ff.). Festhalten will ich hier aber das grundsätzlich andere Verhältnis von Anerkennung und Gewalt gegenüber dem im ersten Teil skizzierten. Gewalt ist in der Theorie subjektivierender Anerkennung ein notwendiger Bestandteil von Prozessen der Anerkennung. Sich qua identifizierender Praxis zu einem sozial akzeptierten, und d. h. sprach- und handlungsmächtigen, Subjekt zu machen, impliziert Gewalt, die das Subjekt gewissermaßen auf sich selbst anwendet. Es unterwirft sich der Gewalt der herrschenden normativen Praxis, um sich selbst als Subjekt zu ermächtigen. In Erweiterung der honnethschen Typologie könnte man dies die diskursive Gewalt der Anerkennung nennen.

Damit komme ich noch einmal auf Honneths Anerkennungstheorie zurück, zumal ich ja in Aussicht gestellt hatte, eine Ausnahme in Honneths affirmativer Anerkennungstheorie in den Blick nehmen zu wollen. Die drei Formen der (leiblichen, juridischen und symbolischen) Gewalt, so hieß es, seien der motivationale Grund für die Kämpfe um Anerkennung. Dadurch, dass wir Gewalterfahrungen machen – so Honneth –, können wir darauf reflektieren, dass uns Anerkennung vorenthalten wird und wir daran arbeiten sollten, die Geltung reziproker Anerkennungsverhältnisse so auszudehnen, dass für die uns zugefügte Gewalt künftig kein Platz mehr ist. Aber – so stellt sich nun nach der Kritik durch die subjektivierende Anerkennungstheorie die Frage –

muss man nicht auch damit rechnen, dass den Anerkennungsprozessen selbst Gewalt innewohnt? Honneth pariert diese Frage, indem er noch den subjektivierenden Anerkennungsprozessen ein normatives Potenzial ablauscht, von dem sie selbst offenbar nichts wissen. Das Argument stützt sich auf eine „robuste Fortschrittskonzeption" (Honneth 2010: 115) und lautet kurz gefasst wie folgt: Was anerkannt werden kann, ist zwar keine bloße Konstruktion, wo es allein auf die Zuschreibungen ankäme, die das Subjekt zu einem anerkannten Subjekt machen. Aber ebenso wenig liegen die affirmierbaren Werte quasi am Subjekt offen zutage, sodass die Haltung der Anerkennung nur noch bestätigen müsste, was sowieso besteht (Honneth nennt das einen „moderaten Wertrealismus" [ebd.: 117]). Die Anerkennungsformationen sind kulturell und historisch variabel. Was noch gestern den wertvollen Kern der Selbstidentität ausmachte, muss heute nicht mehr gelten. Dieser Variabilität wird nun eine Richtung gegeben, indem Honneth die überaus optimistische Überzeugung vertritt, die Anerkennungsverhältnisse hätten sich nicht bloß gewandelt, sondern „erweitert und verbessert" (ebd.: 124). Diese Einseitigkeit hat zur Folge, dass soziale Praktiken, wenn sie auf ihre normative Bedeutung geprüft werden, in genau zwei Kategorien auseinanderfallen. Entweder sie sind gar keine anerkennungsfördernden Praktiken, da sie hinter einen einmal erreichten *Stand* der Autonomie zurückfallen, oder sie erweisen sich als tauglich, wenn man sie nur im *Lichte des Fortschritts* betrachtet. In diesem zweiten Sinne lässt sich dann auch die zeitgenössische Umstellung mancher Arbeitsmarkt- und Managementdiskurse vom Arbeiter oder Angestellten auf den „Arbeitskraftunternehmer" umdeuten. Dies wird nicht mit Foucaults Begriff des „Unternehmers seiner selbst" als eine Responsibilisierung des Subjekts zur Unsichtbarmachung von Machtstrukturen verstanden (Foucault 2004: 304; vgl. Bedorf 2011), sondern als eine Aufgabe zur institutionellen Einlösung des normativen Gehalts dieser Zuschreibung. Das von den Apologeten des „Arbeitskraftunternehmers" in Aussicht gestellte Versprechen auf mehr Eigenverantwortung, intrinsische Motivation und partizipative Freiheit im Arbeitsprozess sei, so Honneth, zwar gegenwärtig materiell noch nicht verwirklicht. Es handle sich jedoch um eine „neue Form der Anerkennung", die „nicht in evaluativer Hinsicht defizitär oder irrational" (Honneth 2010: 129) sei, weil sie den moralischen Überschuss enthält, der Veränderungen im institutionellen Gefüge der Arbeitswelt erheischt. Auf diese Weise wird gewissermaßen definitorisch ausgeschlossen, dass Anerkennung je in den „Verdacht der Funktion eines Herrschaftsmittels geraten" (ebd.: 105) könnte.

Warum sich Honneth dafür entscheidet, Anerkennung „im Reich der Gründe" (ebd.: 113) zu beheimaten, liegt schließlich auf der Hand. Nur so lassen sich nämlich Kriterien dafür angeben, „um die Richtigkeit oder Angemessenheit einer derartigen Zuschreibung zu beurteilen" (ebd.). Anders gesagt laufen wir Gefahr, beliebige Zuschreibungen zum Status des Gegenübers als Anerkennung auffassen zu müssen und dadurch auch missachtenden – und also zumindest latent gewalttätigen – Modi der Interaktion moralische Dignität zuzuschreiben. Damit ist ein Problem angesprochen, dem sich auch das Modell der verkennenden Anerkennung stellen muss, dem ich mich im letzten Teil meines Beitrages widmen will.

Bevor ich jedoch diesen Vorschlag erläutere, muss eine Doppeldeutigkeit der bisherigen Behandlung des Phänomens der Gewalt aufgelöst werden. Denn ganz offenkundig hat die intersubjektivistische Theorie der Anerkennung dort, wo von Gewalt gesprochen wird (die Missachtungserfahrungen erzeugt), anderes im Blick als die Gewalt, durch die das Subjekt sich selbst formiert, von der die subjektivierende Theorie der Anerkennung handelt. Zwar ist in beiden Fällen die Gewalt der Gegenstand, gemeint ist damit aber jeweils etwas anderes, woraus sich auch erklärt, warum sie in dem einen Fall aus der Theorie aus-, in dem anderen Fall in sie eingeschlossen wird. Hat Honneth vor allem Gewaltakte im Blick (nicht nur körperliche Gewalt, sondern auch andere Formen der Missachtung), so stehen bei Butler Formen der „Gewaltsamkeit" im Vordergrund.

Die Unterscheidung von Gewalt und Gewaltsamkeit,[2] zwischen Akt und Struktur, lässt sich nun auf die Unterscheidung von Gewalt und Macht nach Foucault abbilden. Sie verläuft, vereinfacht gesagt, entlang der Differenzen der Wirkungsweise. Während Machtbeziehungen ein Handeln bezeichnen, das auf anderes Handeln wirkt (als Formung, Einschränkung, Erzeugung etc.), besteht Gewalt in einem Handeln, das auf Körper und Gegenstände bezogen ist:

> Gewaltbeziehungen wirken auf Körper und Dinge ein. Sie zwingen, beugen, brechen, zerstören. Sie schneiden alle Möglichkeiten ab. Sie kennen als Gegenpol nur die Passivität, und wenn sie auf Widerstand stoßen, haben sie keine andere Wahl als den Versuch, ihn zu brechen. Machtbeziehungen beruhen dagegen auf zwei Elementen, die unerlässlich sind […]: Der ‚Andere' (auf den Macht ausgeübt wird) muss durchgängig und bis ans

2 Vgl. Waldenfels (2002: 146, 260 ff.). Inwiefern diese Unterscheidung selbst wiederum nicht unproblematisch ist und – generell – gewaltsensible Theorien nicht ohne Weiteres „gewaltfrei" sein können, zeigt eindrucksvoll Hirsch (2004: 262 ff.).

> Ende als handelndes Subjekt anerkannt werden. Und vor den Machtbeziehungen muss sich ein ganzes Feld möglicher Antworten, Reaktionen, Wirkungen und Erfindungen öffnen.[3]

Dass unter Gewalt nicht allein physische Gewalt verstanden werden kann, ist seit langem ein Allgemeinplatz. Neben sie treten psychische, symbolische oder strukturelle Formen von Gewalt und erweitern so den Gegenstandsbereich der Gewaltanalyse. Allerdings werfen diese Varianten des Gewalthandelns und -erleidens neue Fragen auf, die insbesondere die Grenzen des Begriffs betreffen, die zu verschwimmen beginnen. Ob man nun die verschiedenen Formen der Gewalt als Angriffe auf die soziale Existenz, auf die Kommunikationsfähigkeit, auf die psychische Integrität oder die Erschütterung leiblicher Sinnorientierung definiert,[4] stets stellt sich die Frage, ob mit einer solchen Bestimmung strukturell nicht auch Phänomene erfasst werden, die (zumindest landläufig) gar nicht zur Gewalt zählen: Die soziale Existenz kann auch durch juridische oder ökonomische Exklusion auf dem Spiel stehen, die Kommunikationsfähigkeit durch milieugebundene Sprecherkontexte erschwert sein, die psychische Integrität durch klinische Pathologien in Mitleidenschaft gezogen sein und die Sinnorientierung durch die Erfahrung radikaler kultureller Fremdheit infrage gestellt werden. In all diesen Fällen würde man sich gleichwohl schwertun, von Erfahrungen der Gewalt zu sprechen, ohne den Begriff vollkommen zu entwerten. Da ich die Diskussion um die Abgrenzung des Gewaltbegriffs hier nicht führen kann, beschränke ich mich im Folgenden auf die Rolle physischer Gewalt, ohne zugleich in Abrede zu stellen, dass man den Begriff auch anders gebrauchen kann.[5]

3.

Die Frage nach der Gewalt an eine Konzeption der „verkennenden Anerkennung" zu stellen, hieße dann, die Frage in die folgende Aufga-

3 Foucault (2005: 285). Die Formel vom „Anerkennen" des handelnden Subjekts ist von Foucault hier sicher nicht terminologisch präzise eingesetzt. Doch darf man dies als nachträglichen Hinweis auf die durch Butler vollzogene Verknüpfung von Macht- und Anerkennungstheorie werten. Ein handelndes Subjekt ist als solches nur dann anerkannt, wenn und indem es in Machtbeziehungen steht.

4 Vgl. beispielhaft für die verschiedenen Ansätze Kuch / Herrmann (2007: 179-210); Staudigl (2010: 189-208); Sutterlüty (2003).

5 Und noch mit dieser Beschränkung ist man die Differenzierungsansprüche nicht los, ist doch auch das, was man unter körperlicher Gewalt subsumiert, historisch wie kulturell zu präzisieren. Vgl. Lorenz (2004).

benstellung umzuformulieren: Wie müsste ein Modell der Anerkennung konzipiert sein, das (physische) Gewalt als Mittel der Erzeugung von Anerkennung ausschließt, ohne zugleich die Gewaltsamkeit (die Machtförmigkeit) einer jeden Anerkennung zu leugnen?

Dem Vorschlag, reziproke Anerkennungsverhältnisse als „verkennende Anerkennung“[6] zu begreifen, ist der Optimismus einer „robusten Fortschrittskonzeption“ fremd. Er geht – schlagwortartig gesagt – davon aus, dass Anerkennung eine notwendige Konstitutionsform des Sozialen ist, aber dass sie ebenso notwendig stets misslingt. „Notwendig, aber unmöglich“: Das ist in Kurzform der Gedanke. Das ist natürlich erklärungsbedürftig. Ich will eine solche Erklärung in vier Thesen vorlegen.

1) *Die Anerkennungsbeziehung ist eine dreistellige Relation.* – Es ist nicht so, dass Anerkennung als wechselseitige Bestätigung ein zweistellige Relation darstellt. Vielmehr erkennt x y als z an. Das heißt, dass derjenige oder diejenige, der / die die Anerkennung gibt, jemanden als jemand Bestimmten identifiziert. So lässt sich zwischen demjenigen, der oder die anerkannt wird, und dem, *als was* er oder sie anerkannt wird, unterscheiden. Das schließt ein, dass man selbst in der Anerkennungsbeziehung niemals ganz derjenige ist, der man zu sein beansprucht. Oder anders gesagt: Die Identität, die ich im Kampf um Anerkennung anvisiere, ist nicht der Garant für die vollständige Erfüllung meiner Autonomie. Die Fremdbestimmung („normalisierende Anerkennung“) wohnt der Bestätigung durch Anerkennungsprozesse inne und ist auch nicht aus ihr herauszurechnen. Der Theorie der subjektivierenden Anerkennung ist darin recht zu geben, dass jede Ermächtigung des Subjekts zugleich mit einer Einschränkung seiner Potenziale verbunden ist, denn anders als es die intersubjektivistische Theorie der Anerkennung behauptet, werde ich nicht als ich selbst, sondern eben *als z* (d. h. im Horizont eines Anerkennungsmediums) affirmiert.

2) *Die anerkannte Identität besteht in einer Differenz, die nicht zu schließen ist.* – Die zweite These folgt unmittelbar aus der ersten. In den Auseinandersetzungen darum, was am Subjekt bzw. an einem Kollektiv als achtenswert, förderungswürdig oder sonstwie wertvoll zu bewerten ist, ist Identität gewissermaßen der Begriff für die Summe all dieser Aspekte. Der Theoretiker der interkulturellen Anerken-

6 Sie wird hier thesenartig skizziert. Ausführlicheres findet sich in Bedorf (2010).

nung Charles Taylor etwa plädiert dafür, in der Begegnung zwischen (Teil-)Kulturen deren Integrität authentisch zu bewahren. Diese Auffassung mündet aber in ein Dilemma, denn entweder führt dies zu einer Abschottung der jeweiligen kulturellen Identität, die so zu einer leblosen Statik verkommt (und damit Exklusionen all derer erzeugt, die die essenziellen Kriterien nicht erfüllen), oder zu einer Auflösung des identitären Kerns, da ja (aufgrund der Prämisse der Anerkennungswürdigkeit der Kulturen) den Identitäten Anderer offen entgegengetreten werden soll. Wenn man also überhaupt noch von Identität sprechen will, so nur im Sinne ihrer „Inkohärenz" (Butler 2001: 140). Das heißt nun nicht, dass Identität gar nicht mehr vorkäme oder man die Identitätspolitik ganz beiseiteschieben könnte. Man muss nur darauf verzichten, die Identität als Resultat zu hypostasieren. Besser wäre es, mit Jean-Luc Nancy davon zu sprechen, dass wir stets identifizieren müssen, Identität aber nie akzeptieren sollten (Nancy 2004: 106). Parallel zu dieser Vorsicht würde ich vorschlagen, verbal vom „Anerkennen" zu sprechen und den Terminus der „Anerkennung" für die Stillstellung dieses unabschließbaren Prozesses zu reservieren.

3) *Das Geben und Nehmen der Anerkennung ist ein riskantes agonales Spiel.* – Zuletzt habe ich die Inkohärenz jeder Identität betont. Sieht man genauer auf den Prozess des Anerkennens, wird klar, dass sich diese Inkohärenz initial einer riskanten Gabe verdankt. Wollen wir die Genese der Anerkennung verstehen, ist es hilfreich, sie mit den Mitteln der Theorie der Gabe zu beleuchten. Denn in der Begegnung mit dem Anderen (sei sie intersubjektiv oder interkulturell) steht nicht nur die Bestätigung der Identität des Anderen auf dem Spiel, sondern auch die meine. Das Auftreten des Anderen nötigt mich zu einem ersten Zug im Spiel des Anerkennens, indem ich eine Geste, ein Wort, eine Handlung vollziehe, die eine bestimmte Identität des Anderen unterstellt. Der Andere wird angesprochen, als ob er „einer von uns" sei. Das Subjekt wendet sich an den Anderen, indem es ihn als vernünftiges Wesen, als einen, der meine Werte teilt, als einen höflichen Mitbürger oder als einen aufgeklärten Egalitaristen anspricht. Indem es sich an ihn auf diese Weise richtet, wird der Andere von seinem Anderssein auf sein So-Sein reduziert. Hier treffen wir wieder auf die Als-Struktur des Anerkennens. Aber diese Ansprache enthält eine Wette, deren Einlösung nicht garantiert ist. Denn indem man diese Geste der Anerkennung gibt, gibt man zugleich sich selbst. Man setzt sich aus und macht sich

verwundbar. Ein soziales Band wird aus dieser initialen Geste nur dann geknüpft, wenn die Antwort entsprechend ausfällt, was keineswegs sicher ist. Denn der Andere kann sich als Tier, als Rassist, als Rüpel oder als Sozialdarwinist entpuppen, sodass die initiale Geste fehlgeht und das Band zerschnitten wird, bevor es geknüpft ist. In dieser doppelten Kontingenz, wie man es mit Luhmann nennen könnte, steckt also ein Risiko, das auf der anderen Seite nicht geringer ist, da der Andere sich zugleich zu einer Antwort herausgefordert fühlt. Es entsteht so eine Verpflichtung zu geben, und ebenso eine zu erwidern. Aus dieser Verpflichtung, die noch ohne Normen auskommt, sondern erst die Voraussetzung für die Entstehung sozial verankerter Normativität ist, knüpft sich das Band der Anerkennung. Sie besteht im agonalen Spiel, das im Wie des Antwortens zugleich das Wer des Anderen setzt. Erkennen des Anderen und Anerkennen gehen Hand in Hand.

4) *Identitäten sind kontingent, widerstreitend, politisierbar.* – Bislang habe ich vor allem die Prozessualität des Anerkennens betont und die Inkohärenz aller Identitäten hervorgehoben. Auch wenn dies als theoretische Beschreibung richtig sein sollte, bedeutet dies nicht, dass damit alles gesagt wäre. Im Gegenteil begegnen wir aller Orten einem Beharren auf einer gewussten und eindeutigen Identität: sei es in der immer wieder aufflammenden Diskussion um die „deutsche Leitkultur", sei es in der vor allem im angelsächsischen Raum verbreiteten *identity politics* kultureller, ethnischer und sexueller Minderheiten oder sei es in den Identitätskämpfen zwischen Israel und Palästina, auf dem Balkan oder anderswo. Es gibt also sehr wohl Identitäten, die sich behaupten wollen, auch wenn wir das für pathologisch ansehen möchten. Aus den bisher vorgestellten Thesen ergibt sich zunächst, dass jede Identität kontingent ist, das heißt, dass sie auch einen anderen Inhalt und Umfang haben könnte. Zwar kann man eine Geschichte erzählen, warum dies oder jenes als deutsch, als *black* oder als serbisch gelten soll, doch steht etwas anderes als Geschichte zur Legitimierung nicht zur Verfügung. Da aber jede Geschichte auch anders hätte verlaufen können oder zumindest anders hätte erzählt werden können, lassen sich daraus keine substanziellen Rückschlüsse auf die Eigenschaften des durch diese Geschichte zu legitimierenden Kollektivs ziehen. Noch die derzeit vielberufene „christlich-jüdische Tradition Europas" ist eine spätgeborene Konstruktion. Es folgt aus dem Gesagten zudem, dass Identitäten – da es ihrer mehrere gibt und

das auch noch ohne hinreichende Begründung – sich stets widerstreiten. Damit ist nicht gemeint, dass die identitären Ansprüche kultureller Kollektive auf die Selbstbilder Anderer übergreifen, also etwa – wie es des Öfteren in der feministischen Theorie diskutiert wurde –, dass die Identität „der Frauen" als von der Herrschaft des Patriarchats befreite in einen Konflikt mit den antikolonialen Kämpfen der Frauen in den abhängigen Ländern gerät. Dass Anerkennungskämpfe *Widerstreite* erzeugen, bedeutet vor allem, dass es sich nicht um Anerkennungs*konflikte* handelt, die im Blick auf ein normatives *telos* oder im Zuge einer „Horizontverschmelzung" (Taylor 2009: 54) lösbar sind. Schließlich sind die inkohärenten Identitäten politisierbar. So wie der Prozess des Anerkennens im Resultat einer Anerkennung stillgestellt wird, so wird das stete, riskante Identifizieren durch die Positionierung einer fixierten Identität abgebrochen. Politisiert kann man solche Identitäten nennen, weil sich Gruppen im Wissen um die Kontingenz ihrer Kultur, ihrer Ethnie, ihrer Nation oder ihrer subkulturellen Lebensform so verhalten können, *als ob* sie eine Identität hätten. Die Gruppe kann diese fingierte Identität als strategische Ressource im Kampf um Rechte, öffentliche Sichtbarkeit und Stärkung der eigenen Selbstverwirklichungsziele nutzen. Die „Praktik des Als-ob" (Rancière 2002: 101) inszeniert Identitäten zur Verfolgung strategischer Ziele im Wissen, dass sich das Identisch-sein (mit sich selbst oder dem Kollektiv) nie wird herstellen lassen.

Falls man dem in diesen vier Hypothesen nur allzu gerafft skizzierten Programm folgen würde, stellt sich spätestens an dieser Stelle eine gravierende Frage. Wenn man den Prozess des Anerkennens als einen mit offenem Ende auffassen will und daher Anerkennung nur als kontingente Stillstellung dieses Prozesses begreift; wenn es also Identität überhaupt nicht anders gibt denn als phantasmatischen Abbruch eines unabschließbaren Vorgangs; wenn also der Horizont einer „schwachen Vorstellung des Guten" (Honneth 2003b: 297) nicht zur Verfügung steht, aus dem hervorgehen würde, was denn eine gelungene Autonomie wäre; wenn das alles so ist, so stellt sich die Frage, ob die hier vertretene Auffassung nicht in einen theoretisch unbefriedigenden und politisch gefährlichen Relativismus mündet. Hier tritt also in anderer theoretischer Rahmung jener Verdacht der Gewaltaffirmation wieder auf, wie ihn die intersubjektivistische Theorie gegenüber der Theorie der subjektivierenden Anerkennung geäußert hat. Müssen wir nicht, so lautet die Frage, in Kämpfen um politische und kulturelle Identität

Position beziehen können gegen jene Bewegungen, die Gewalt zum Mittel der Durchsetzung ihrer Ansprüche gemacht haben? Wie lässt sich – wenn der Prozess des Anerkennens unabschließbar ist und kein *telos* hat – noch ein Kriterium dafür entwickeln, welche die guten und welche die schlechten Kämpfe, welche die emanzipatorischen und welche die reaktionären Bewegungen sind? Ich bin mir nicht sicher, ob sich die Frage in dieser letzten, auf einen normativen Fortschritt bezogenen Formulierung wirklich beantworten lässt. Ich will aber den Versuch machen, zumindest die Frage, ob Gewalt im Anerkennen unausweichlich ist, einer Antwort zuzuführen.

Dazu möchte ich auf eine alte theoretische Unterscheidung zurückgreifen, die Kurt Röttgers in seiner Sozialphilosophie entwickelt hat. In gut strukturalistischer Tradition setzt er methodisch als Basis den „kommunikativen Text" (vgl. Röttgers 1982) an. Sprechakte wie Handlungen werden als Züge im Textgefüge verstanden. So kann man sprechend auf Handlungen reagieren und handelnd auf Sprechakte. Entscheidend ist aber – wie es unter Rückgriff auf Luhmann heißt –, dass überhaupt Anschlussfähigkeit sichergestellt ist. Gewalt wird dann definiert als eine Unterbrechung der textuellen Kontinuität (vgl. Röttgers 2007). Gewalt lässt verstummen, sie kann durch den kommunikativen Text nicht fortgesetzt werden. Zwar kann man über Gewalt sprechen, sie narrativ wieder ins Textuniversum einbinden, aber Gewalt als Gewalt stellt einen Bruch mit der Narration dar.[7] Wendet man diesen begrifflichen Vorschlag auf die Anerkennungsthematik an, wie ich sie entfaltet habe, bedeutet das, Gewalt als eine Unterbrechung des unabschließbaren Anerkennens zu begreifen.

Entscheidend für meine Auffassung war ja, dass Anerkennen (nicht: Anerkennung) stets in der Schwebe bleibt, nicht in das Resultat einer sistierten Identität mündet. Auch dem Rückgriff auf das Agonale ist die Fortsetzung als Notwendigkeit eingeschrieben. Agon ist ein Wettstreit, der von Zug und Gegenzug, von Herausforderung und Erwiderung lebt; überbordend, riskant, mit der Gabe seiner selbst, aber doch mit mehr als der bloßen Option auf einen Anschluss. Gewalt aber ist ein Spiel-Abbruch, eine Unterbrechung des agonalen Spiels um Aner-

7 Der Sinn der am Ende des zweiten Abschnitts genannten Einschränkung des Gewaltbegriffs wird nun deutlich. Denn nur physische Gewalt kann als Abbruch einer Kommunikation gedeutet werden, während sprachliche oder symbolische Gewalt selbst als kommunikativ gedacht werden müsste. Das schließt natürlich keineswegs aus, dass es solche Formen der Gewalt auch gibt, aber es bedeutet, dass man hier einer anderen Begrifflichkeit bedürfte (vgl. Herrmann / Krämer / Kuch 2007).

kennung. Sie rührt daher, dass das Spiel des Anerkennens nicht mehr gespielt wird, sondern der Fundamentalismus der selbstgewissen Identität gewählt wird, die verteidigt, errungen oder als Herrschaft durchgesetzt werden muss. Gewalt ist das Ende des Anerkennens, weil sie das unaufhaltsame Spiel der agonalen Begegnung mit dem Anderen, die ein soziales Band stiften *kann*, beendet.[8]

Die These will ich abschließend mit einem Blick auf das Lob der Diplomatie stützen, das Helmuth Plessner 1924 verfasst hat. Diplomatie bedeutet

> das Spiel von Drohung und Einschüchterung, List und Überredung, Handeln und Verhandeln, die Methoden und Künste der Machtvergrößerung, die mit den Künsten der Machtverteidigung und -rechtfertigung, dem Spiel der Argumentationen, der Sinngebung des Sinnlosen notwendig verbunden ist (Plessner 2003: 99).

Eine recht komplizierte Angelegenheit also, der Plessner daher auch den alten Namen einer „Kunst" beilegt (gr. *techné*). Es handelt sich um die Kunst, die Mitte zu halten zwischen „extrem naturalistischen Macht- und Kraftmoralen (den Verteidigern des Rechts des Stärkeren)" und den „extrem idealistischen Moralen des reinen Willens oder der Unterordnung unter Sittengesetze" (ebd.: 98). Indem weder der einen noch der anderen Seite die leitende, weil letztbegründende Funktion zuerkannt wird, entspinnen sich „immer neue Spielmöglichkeiten, teils neue Bindungen zu schaffen, teils die alten zu umgehen" (ebd.). Diplomatie, verstanden als agonale Spielkultur, schafft so keinen festen Zustand, erweist sich aber doch als eine Methode, die Instabilität politischer Zustände, die mit Gewalt erzwungen werden, zu überwinden. „Dieser Weg führt hart am offenen Konflikt vorbei, in dem die physische Macht entscheidet" (ebd.). Diplomatie löst nicht den Konflikt, der der Gewalt zugrunde liegen mag („führt *hart* vorbei"), bietet aber dennoch einen Ausweg aus dem Rekurs auf bloßen Zwang. Gerade weil sie zwischen den Extremen des Moralischen und des Amoralismus hindurchsteuert, kann man sich in der Kunst der Diplomatie auf Normen nicht verlassen. Der „Wechselkampf von Bietungen, Forderungen und Gegenbietungen" (ebd.: 100) erinnert bis in die Wortwahl an das agonale Geben und Erwidern von Gesten des

8 Es wäre zu erwägen, ob man Gewalt nicht nur am Ende des Anerkennens (qua Unterbrechung der Anschlussfähigkeit) zu denken hätte, sondern auch an dessen Anfang. Diese Frage, bei der Stiftungs- und Gründungsereignisse von Anerkennungsordnungen im Vordergrund stünden, wäre jedoch gesondert zu untersuchen.

Anerkennens. Wie das Anerkennen nur willkürlich in das Resultat einer Anerkennung sistiert werden kann, so ist die Diplomatie „ein unendlicher Prozeß“ (ebd.), der verhindert, dass die Kontrahenten zur Gewalt greifen (man denke nur an die Verhandlungen zum Weltklima, die sich bis zum Überdruss der Öffentlichkeit hinziehen). Dass die Gewalt als Mittel der Austragung des Konflikts ausgeschlossen ist, definiert das diplomatische Spiel. Ein „Mindestmaß an gegenseitiger Anerkennung“ (Richter 2005: 185) ist vorausgesetzt, damit das Spiel als Spiel fortgesetzt werden kann.

Nun ist gewiss die Diplomatie kein moralisch „sauberes“ Geschäft. Im Gegenteil spielt, wo Drohung, List und Überwindung der gegnerischen Position wesentliche Bestandsstücke der politischen Kunst sind, der „Gesinnungswert“ (Plessner 2003: 101) keinerlei Rolle.[9] Aber gerade diese Stilmittel machen das diplomatische Geschick aus und unterscheiden sie von der nackten Gewalt, die kein Spiel mehr ist, das den erwidernden Spielzug des Anderen erwartet.

> Der Unterschied ist entscheidend, ob wir im Verlauf des diplomatischen Spiels mit gleichen Mitteln, die auch dem anderen zu Gebote stehen, und auf der Ebene der gleichen Respektierung menschlicher Freiheit ihn soweit durch Taktik und Strategie in die Enge treiben, dass er sich für besiegt erklärt, oder ob wir mit spielfremden Gewaltmitteln vielleicht auch durch die Vorspiegelung falscher Tatsachen, es gar nicht zur Entfaltung des Spiels kommen lassen. Es ist sozialethisch gefordert, im Geschäft einen in die Wehrlosigkeit hineinzuoperieren, dagegen ein Verbrechen, statt der Logik des Spiels die nackte Gewalt dabei anzuwenden, mag es sich hundertmal um Existenzfragen handeln. (Plessner 2003: 101)

Man wird einwenden wollen, dass die Diplomatie selbst eine voraussetzungsreiche Praxis ist. Sie ist gerade kein freies Spiel, sondern eine hochgradig institutionalisierte, traditionell geprägte und durch zahlreiche Konventionen bestimmte politische Praxis. Das soll hier jedoch deswegen außer Betracht bleiben, weil die strukturelle Analogie zum Anerkennen im Vordergrund stehen soll. Denn beim Spiel der Diplo-

9 Diese Sichtweise wirft auf die von *wikileaks* publizierten Notate internationaler Diplomatie ein anderes Licht. Sie illustrieren einerseits, dass das schmutzige Geschäft vor deutlichen Urteilen nicht zurückschreckt, während andererseits die aufklärerisch-subversiv tönende Veröffentlichung unterschlägt, dass es sich dabei um die (für das Spiel irrelevante) Innenseite des diplomatischen Geschäfts handelt. Entscheidend sind gerade die Maskierungen, die als Züge im Wechselspiel eingesetzt werden. Wie die Protagonisten „eigentlich“ über Unterhändler, Botschafter und Außenminister denken, ist vollkommen unerheblich und ihre Publizität daher auch weder skandalös noch schädigend.

matie wie beim Anerkennen handelt es sich um eine agonale Wechselbeziehung, in der es Gewinner und Verlierer geben kann, in der strategische Züge vollzogen werden und Interessen bzw. Identitäten auf dem Spiel stehen. Vernünftige Konsense sind im Ergebnis dabei nicht zu erwarten. Und doch trennt sie von Gewalt die Anschlussfähigkeit des nächsten Zuges im Spiel. Um zum Ausgangspunkt zurückzukehren, wird man dann sagen können, dass die vielfältigen Erscheinungsformen der Gewalt (die rassistische Gewalt auf den Straßen, die Gewalt an Schulen, die Gewalt der Gangs und der ethnischen Konflikte etc.) nicht als ein Schrei nach Anerkennung im Sinne einer material gefüllten Wertschätzung oder dem Ausgleichen einer „Anerkennungsbilanz" aufzufassen sind, sondern als Unterbrechung des Spiels des Anerkennens überhaupt. Wenn Ausbrüche von Gewalt überhaupt *etwas* ausdrücken, dann nur die Notwendigkeit, dieses Spiel spielen zu müssen.

Literaturnachweise

Anhut, Reimund / Heitmeyer, Wilhelm (2000): „Desintegration, Konflikt und Ethnisierung. Eine Problemanalyse und theoretische Rahmenkonstruktion", in: W. Heitmeyer / R. Anhut (Hg.), *Bedrohte Stadtgesellschaft. Soziale Desintegrationsprozesse und ethnisch-kulturelle Konfliktkonstellationen*, Weinheim / München: Juventa, 17-75.

Bedorf, Thomas (2010): *Verkennende Anerkennung. Über Identität und Politik*, Berlin: Suhrkamp.

– (2012): „Sozial, politisch, biopolitisch. Die soziale Marktwirtschaft und die Krise", in: V. Borsò (Hg.), *Biopolitik, Bioökonomie und Biopoetik im Zeichen der Krisis*, Bielefeld: transcript, 69-82.

Butler, Judith (1991): *Das Unbehagen der Geschlechter*, übers. v. K. Menke, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

– (1997): *Körper von Gewicht*, übers. v. K. Wördemann, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

– (2001): *Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung*, übers. v. R. Ansén, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

– (2003): *Kritik der ethischen Gewalt*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Endrikat, Kirsten et al. (2002): „Soziale Desintegration. Die riskanten Folgen negativer Anerkennungsbilanzen", in: W. Heitmeyer (Hg.), *Deutsche Zustände. Folge 1*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 37-58.

Foucault, Michel (2004): *Geschichte der Gouvernementalität. Bd. II*, übers. v. J. Schröder, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

– (2005): „Subjekt und Macht", in: ders., *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits*, hg. v. D. Defert u. F. Ewald, Bd. IV: 1980-1988, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 269-294.

Gostomski, Christian Babka von (2003): „Gewalt als Reaktion auf Anerkennungsdefizite? Eine Analyse bei männlichen deutschen, türkischen und Aussiedler-Ju-

gendlichen mit dem IKG-Jugendpanel 2001", in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 55 (2003), 253-277.

HEITMEYER, WILHELM / MÖLLER, RENATE (2004): „Anerkennungsdefizite und Vorurteile", in: *Zeitschrift für Erziehungswissenschaft* 4/2004, 497-517.

HERMANN, STEFFEN K. / KRÄMER, SYBILLE / KUCH, HANNES (Hg.) (2007): *Verletzende Worte. Zur Grammatik sprachlicher Missachtung*, Bielefeld: Transcript.

HIRSCH, ALFRED (2004): *Recht auf Gewalt? Spuren philosophischer Gewaltrechtfertigung nach Hobbes*, München: Fink.

HONNETH, AXEL (1994): *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

– (2000): „Die soziale Dynamik von Mißachtung. Zur Ortsbestimmung einer kritischen Gesellschaftstheorie", in: ders., *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 88-109.

– (2003): „Umverteilung als Anerkennung. Eine Erwiderung auf Nancy Fraser", in: N. Fraser / A. Honneth (Hg.), *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 129-224.

– (2003b): „Die Pointe der Anerkennung. Eine Entgegnung auf die Entgegnung", in: N. Fraser / A. Honneth (Hg.), *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 271-305.

– (2010): „Anerkennung als Ideologie. Zum Zusammenhang von Moral und Macht", in: ders., *Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie*, Berlin: Suhrkamp, 103-130.

KUCH, HANNES / HERRMANN, STEFFEN K. (2007): „Symbolische Verletzbarkeit und sprachliche Gewalt", in: S. K. Herrmann / S. Krämer / H. Kuch (Hg.), *Verletzende Worte. Zur Grammatik sprachlicher Missachtung*, Bielefeld: Transcript, 179-210.

LORENZ, MAREN (2004): „Physische Gewalt – ewig gleich? Die Problematik absoluter Theorien im Spiegel historischer Kontexte und veränderter Körperwahrnehmung", in: *Wiener Zeitschrift zur Geschichte der Neuzeit* 8/2004, Nr. 2, 9-24.

NANCY, JEAN-LUC (2004): *singulär plural sein*, übers. v. U. Müller-Schöll, Berlin: Diaphanes.

PLESSNER, HELMUTH (2003): „Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus", in: ders., *Macht und menschliche Natur* (*Gesammelte Schriften* Bd. V), Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 7-133.

RANCIÈRE, JACQUES (2002): *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*, übers. v. R. Steurer, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

RICHTER, NORBERT AXEL (2005): *Grenzen der Ordnung. Bausteine einer Philosophie des politischen Handelns nach Plessner und Foucault*, Frankfurt a. M. / New York: Campus.

RÖTTGERS, KURT (1982): *Der kommunikative Text und die Zeitstruktur von Geschichten*, Freiburg / München: Alber.

– (2007): „Menschliche Erfahrung: Gewalt begegnet dem Text des Erzählens (Alexander und Schehrezâd)", in: K. Joisten (Hg.), *Narrative Ethik*, Berlin: Akademie, 95-113.

SITZER, PETER (2009): *Jugendliche Gewalttäter. Eine empirische Studie zum Zusammenhang von Anerkennung, Missachtung und Gewalt*, Weinheim: Juventa.

STAUDIGL, MICHAEL (2010): „Das gewalttätige Subjekt. Beitrag zu einer Phänomenologie der Gewalt", in: M. Flatscher / S. Loidolt (Hg.), *Das Fremde im Selbst – Das*

Andere im Selben. Transformationen der Phänomenologie, Würzburg: Königshausen & Neumann, 189-208.

SUTTERLÜTY, FERDINAND (2003): *Gewaltkarrieren. Jugendliche im Kreislauf von Gewalt und Missachtung*, Frankfurt a. M. / New York: Campus.

TAYLOR, CHARLES (2009): „Die Politik der Anerkennung", in: ders., *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, übers. v. R. Kaiser, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 11-66.

TODOROV, TZVETAN (1998): *Abenteuer des Zusammenlebens. Versuch einer allgemeinen Anthropologie*, Frankfurt a. M.: Fischer.

WALDENFELS, BERNHARD (2002): *Bruchlinien der Erfahrung. Phänomenologie – Psychoanalyse – Phänomenotechnik*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Klaus Neundlinger

Die Arbeit der Gewalt. Ein Kommentar zum Märchen *Die klare Sonne bringt's an den Tag* der Brüder Grimm

1. Verneinung

Ein deutscher Handwerksgeselle gerät auf Abwege. Er verlässt, in höchste Not und Bedrängnis geraten, den ihm vorgezeichneten Weg und greift auf ein altes Vorurteil zurück, eine Synthese, die mehr oder weniger offen in ihm, in seinem Volk, in uns allen bis heute ihr Unwesen treibt. Die von diesem Vorurteil geleitete Assoziation lässt ihn so weit gehen, dass er „Gott aus seinem Herzen" stößt, dass er jene affektive Arbeit der Hemmung, die das moralische Gesetz als passive Synthesis ständig verrichtet, aufhebt: Er erschlägt einen Juden, der ihm zufällig begegnet, in der Annahme, dieser habe „viel Geld bei sich". Dort, wo das Gesetz des moralischen Handelns Strukturen der Solidarität, der wechselseitigen Unterstützung und Anerkennung fördern und garantieren sollte, als konkrete, in die Welt der Erfahrung eingetragene Folgen der Handlungsgründe, bahnt sich die engstirnige Brutalität des rassistischen Hasses ihren Weg und degradiert den Nächsten aufgrund seiner Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gruppe zum Objekt der eigenen Gier. Die Not, so erzählt uns rechtfertigend das Märchen, führt den Schneider dazu, eine Gegen-Synthese zur Leitvorstellung des moralischen Gesetzes aufzubauen, alle hemmenden Regungen zu verwerfen und sein Handeln von jenem Vermögen, von jener grundlegenden Synthesis abzuspalten, die jeglichem Zusammenleben zugrunde liegt: der *Einfühlung*.

Den Worten des Juden, seiner ebenfalls in äußerster Bedrängnis hervorgebrachten Beteuerung, er habe kein Geld außer ein paar Hellern, will der Handwerker keinen Glauben schenken. Er verweigert ihm den Glauben und damit den Tausch, um das ersehnte, imaginierte Geld, das Tauschmittel *par excellence*, aus ihm herauszuprügeln. Damit er sich wieder in den Kreislauf des Tausches integrieren kann, scheint der Schneidergeselle zu denken, muss er den Juden von jeder weiteren Möglichkeit des Tausches abschneiden. Er oder der Jude, darauf läuft seine Überlegung hinaus, einer von beiden muss weichen, für beide zugleich ist kein Platz auf dieser Welt.

„ […] [D]er erste Mensch ist der Andere, und erst von daher erhalte ich selbst den Sinn Mensch“, schreibt Husserl in einem Manuskript zur Phänomenologie der Intersubjektivität (Husserl 1973: 19). In diesem Sinn begeht, wer tötet, immer ein Verbrechen an der Menschheit, weil er nicht nur ein bestimmtes Menschenleben zerstört, sondern den *Sinn Mensch* selbst verneint. Ohne diese Verneinung[1] ist die Handlung des Tötens nicht als Mord verstehbar. Gewalt verrichtet also immer auch symbolische Arbeit, sie kann sich *als* Gewalt (ihrem Wesen nach) nur über die Produktion von Zeichen manifestieren. Gewalt konstituiert sich zwar einerseits als Zerstörungswerk, andererseits aber auch als produktiver Sinnzusammenhang, als passive *und* aktive Synthesis, insofern das handelnde Subjekt nicht nur einen konkreten Menschen zum Ziel seines physischen Einwirkens macht, dem gegenüber es Hass verspürt oder durch dessen Beseitigung es ein anderes affektives Motiv (Eifersucht, Neid, Verachtung…) zu befriedigen verspricht. Der Täter muss als handelndes Subjekt auch den allgemeinen Sinnzusammenhang *Mensch*, der dem Anderen die ursprüngliche Konstitutionsleistung zuschreibt, verneinen. Jeder Versuch, legitime von nicht legitimer Gewalt zu unterscheiden, wird sich diesem Wesenszug zu stellen haben, wird einen Umgang damit finden müssen, wie wir am Ende noch sehen werden.

Der Andere erscheint im Märchen konsequent in zweierlei Gestalt, in Form einer Spaltung, nämlich einerseits als Jude auf Wanderschaft,[2] also als imaginierte Chiffre für die nicht integrierbare Andersheit, als das Andere jeglicher kultureller, nationaler oder religiöser Identität, und andererseits als aus dem eigenen Herzen verstoßener Gott: als letztliche Unmöglichkeit, den Tausch mit dem Anderen durch Verneinung zu unterbrechen. Es ist nicht möglich, die Ursprünglichkeit im „Eigenen“ zu verankern, ohne auf die Verneinung zurückzugreifen, und das bedeutet, dass es im strengen Sinn nichts „Eigenes“ gibt. Die-

1 Zur Verneinung als „Geld der Sprache“ vgl. Virno (2007).

2 Joseph Roth nähert sich in seinen Essays dem Phänomen der Migration der osteuropäischen Juden auf ebenso einfühlsame wie analytische und ironisch-distanzierte Weise. Oft geht es in diesen Schriften nicht darum, ein Phänomen in seinen Ausdrucksformen auf einen einheitlichen Begriff zu bringen, sondern dem Umstand nachzugehen, dass der eigene Blick darauf infrage gestellt wird. Vgl. etwa die folgende Stelle in Roths *Juden auf Wanderschaft*: „Nur im Orient leben noch Menschen, die sich um ihre ‚Nationalität‘, das heißt Zugehörigkeit zu einer ‚Nation‘ nach westeuropäischen Begriffen, nicht kümmern. Sie sprechen mehrere Sprachen und sind ein Produkt mehrerer Rassenmischungen, und ihr Vaterland ist dort, wo man sie zwangsweise in eine militärische Formation einreiht.“ (Roth 1976: 17)

ses ist immer schon in vielfältige Tauschprozesse eingebunden, in Tauschverhältnisse und -formen, auf die wir im Folgenden noch zu sprechen kommen werden. Phänomenologisch ausgedrückt stellt der Tausch dem Wesen nach eine Form der Assoziation dar, die nicht auf einen einheitlichen Ursprung zurückgeführt werden kann. Die Synthese geht nicht aus einer „Urimpression" hervor, sondern aus der Gleichursprünglichkeit der Elemente des Tausches. Sie ist epistemologisch betrachtet an ein Phänomen der Hemmung gebunden, nämlich die Unmöglichkeit, das Erfahrene trotz des Strebens nach Eindeutigkeit, nach Widerspruchslosigkeit, auf einen mit sich selbst identischen Gegenstand zurückzuführen. Ein Wesenszug, der den unterschiedlichen Erscheinungsformen von Gewalt gemeinsam ist, scheint folgendermaßen bestimmbar: Gewaltbestimmtes Handeln verweist hinsichtlich des *Sinns*, der durch dieses Handeln geschaffen wird, auf eine *Unterbrechung* der Mehrdeutigkeit. Methodologisch gesprochen handelt es sich bei dieser Unterbrechung um den Versuch, in der Reduktion jene Sinnschicht, die eigentlich nur intersubjektiv konstituiert werden kann, auf eine Leistung des transzendentalen Ego zurückzuführen. Die besondere Schwierigkeit, den *Sinn* als Leistung (in der phänomenologischen Bedeutung dieses Begriffs) in die Stufenfolge der Reduktion zu integrieren, besteht darin, dass jenes Medium, das Sinnkonstitution erlaubt, nämlich die Sprache (bzw. die zeichenhafte Kommunikation), ein absolutes „Außen" darstellt,[3] also einen Bereich des Transzendentalen, der das Ego in eine Unendlichkeit von der Möglichkeit nach interagierenden Subjektivitäten eintaucht. Die mit der irreduziblen Medialität der Sprache verbundene *Mehrdeutigkeit* ist *geteilter Sinn* und aus der Sicht der Phänomenologie der Intersubjektivität als – wie Husserl dies an manchen Stellen ausdrückt – „Vermöglichkeit" bestimmbar, d. h. als Möglichkeit der Gestaltung von Beziehungen, und nicht so sehr als Rückführbarkeit von sinnbestimmtem sozialem Handeln auf einheitliche, nach dem Modell der Monadologie konzipierte Wesenskerne, in denen sich alle diversifizierten Möglichkeiten spiegeln. Die Gleichursprünglichkeit der monadologisch konzipierten Egos bedeutet letztendlich auch deren Auflösung als Egos. Es gilt also der Grundsatz: *Je mehr die Auflösung der Egos in der Reduktion voranschreitet, umso mehr stellt sich die Gebung der wechselseitigen Bezogenheit ein*. Gewalt kann methodologisch als Nicht-Anerkennung, als Unterbrechung und Unterdrückung dieses Grundsatzes interpretiert werden. Husserl gelingt es wohl nicht gänzlich, sich vom Primat der Reduktion

3 Vgl. Fink (1988).

auf einen einheitlichen Ursprung zu lösen, doch führt er eine Unterscheidung ein, die für die Weiterentwicklung des „absoluten Phänomens“ des Anderen bei Levinas von großer Bedeutung sein wird:

> Dann komme ich also wieder darauf zurück, dass mein urtümliches *ego* eine ‚Unendlichkeit‘ von urtümlichen *ego's* impliziert, deren jedes jedes andere und von sich aus eben diese Unendlichkeit impliziert, darunter auch mein *ego*, in dem alles das impliziert ist, wie eben dieses auch wieder in jedem impliziert ist. Alles in jedem erdenklichen Sinn Seiende liegt in mir – mit der teleologischen Harmonie, die Allheit als All-Einheit möglich macht. Aber alle Anderen liegen in mir in ihrer Totalität der Unendlichkeit, und liegen in mir als alles in jedem Sinn Seiende in sich implizierend – jedes mir darin gleichwertig.[4]

Wenn man die Gleichwertigkeit der Egos als Gleichursprünglichkeit des inter-subjektiven Konstitutionsgeschehens interpretiert, ist es methodologisch auch statthaft, eine Wesens-Differenz zwischen „Totalität“ und „Unendlichkeit“ einzuführen,[5] die allerdings ebenso wenig auf eine identitäre Zuschreibung reduziert werden darf: Anstatt, wie Levinas dies versucht, das Ego vom absoluten Anspruch des Anderen abzuleiten, gilt es, die Mehrdeutigkeit auch in diesem Fall zu bewahren und die *Dynamik der Bezogenheit* als die Quelle der Intersubjektivität zu entdecken – ohne damit, dies sei noch einmal betont, eine absolute Begründung des transzendentalen Aufeinander-Bezogenseins der Subjekte liefern zu wollen.

Jene Abspaltung, die im Märchen über den Mord erzählt wird, hat in diesem Sinn nicht nur eine konkrete Bedeutung, sondern auch eine symbolische. Sie verweist auf eine Form der Unterbrechung der Mehrdeutigkeit, die den historischen Ursprung einer gewaltbestimmten Vergemeinschaftung bildet. Liest man die Geschichte unter der methodologischen Voraussetzung der unterdrückten, unterbrochenen Ambiguität, also in gewisser Weise als *symptomatische Erzählung*, so legt sie von dem Umstand Zeugnis ab, dass Juden seit dem Mittelalter aus den Zünften ausgeschlossen waren, dass sie keine organisierten Handwerker werden konnten. Die kulturelle Identität der Zünfte baut wesentlich auf dieser Verneinung auf, auf dem Ausschluss einer an einer bestimmten Gruppe festgemachten, imaginierten Form der Andersheit.

---

4 Husserl (1973: 587 f.).
5 Lévinas (1987).

2. Zugänge

Der Geselle befindet sich auf der Walz, jener viele Jahre dauernden verpflichtenden Reise, die die Handwerker einst durchmachen mussten, um Erfahrung zu sammeln, Wissen auszutauschen, weiterzutragen und das soziale, ökonomische und kulturelle Netzwerk ihres Gewerbes aufrechtzuerhalten bzw. mitzugestalten. Der Schneider „reiste in der Welt auf sein Handwerk herum", heißt es in diesem Sinn am Anfang der Geschichte.

Er bewegte sich demnach innerhalb eines hochkomplexen sozialen Systems mit einer beachtlichen räumlichen Ausdehnung und Verästelung, mit dynamischen Organisationsformen, aber ebenso rigiden Hierarchien und starren Strukturen, deren primäre Legitimation die Erhaltung einer Gemeinschaft, eines sozialen Körpers war, der sich in einem beständigen Austausch, aber auch im Kampf mit anderen sozialen Formen befand. Diesen Strukturen mussten die Handwerker sich unterwerfen, wenn sie den Schutz der eigenen Zunft in Anspruch nehmen wollten. Man beachte indes die grammatikalische Form: „auf sein Handwerk", den Akkusativ. Die gleiche Formulierung wird einige Zeilen weiter, nachdem der Mord am Juden begangen ist, wieder auftauchen, wenn es heißt, er „zog weiter auf sein Handwerk". Es ist ein Akkusativ im strengen Sinn des Wortes, ein Verweis auf Schuld und mögliche Anklage, und zwar nicht hinsichtlich des Mordes, sondern in Bezug auf den Grund, das Motiv für sein Sich-Bewegen im Raum. Die Bewegung wird hier als abhängig von bestimmten Voraussetzungen gedacht, so wie jegliche ökonomische, soziale, kulturelle Aktivität auf irgendeine Form von Vertrauen, Glauben, Kredit oder Investition angewiesen ist. Alles, was wir machen, geschieht in gewisser Weise „auf Pump".

Der Schneidergeselle befindet sich demgemäß in einem Schuldverhältnis, und zwar, weil er einer bestimmten Arbeit „nachgeht", wie man auf Deutsch zu sagen pflegt. Sein Zugang zur Welt, die Berechtigung seiner Wanderschaft ist so etwas wie ein Blankoscheck, ein Schuldschein, den er mit sich führt und der es ihm ermöglicht, sich von Zeit zu Zeit niederzulassen. Er weist sich als Handwerker aus, also im Sinne eines Dokuments, eines Zunftbriefes, der die Statuten seines Berufes festlegt und ihm erlaubt, sich da und dort um eine Stelle zu bewerben, aber auch im Sinne seiner individuellen Fertigkeiten, seines Geschicks, seiner eigenen Leistung.

Seine Bewegungen im Raum sind in diesem Sinn vorgegeben, aber auch riskant, und zwar in dem Maße, in dem er erst unter Beweis stel-

len muss, dass er der Verantwortung gerecht wird, die ihm übertragen wird. Er muss sich während seiner Wanderjahre den Regeln des Reisens und Arbeitens fügen, d. h. er muss sich den Verhaltensregeln und Tauschformen seiner Zunft unterwerfen, andernfalls drohen ihm Sanktionen oder sogar der Ausschluss aus der Gemeinschaft. Und dennoch ist nicht alles restlos durchorganisiert. Es bleibt durch die Zufälle, die Begegnungen und Unwägbarkeiten immer ein Rest, eine unbestimmte Gefahr, ein Risiko, das keine noch so straffe gesellschaftliche Organisation gänzlich zu bannen imstande ist: keinen Zugang zu finden, außen zu bleiben, zu den Überzähligen zu gehören, abzustürzen und über kein Tauschobjekt mehr zu verfügen. Diese Gefahr betrifft nicht nur das Individuum, sondern besteht auch für den sozialen Körper als solchen, als stets mögliche Auflösung der Ordnung, die dem Kollektiv zugrunde gelegt ist.

Die „Armut [war] bei ihm so groß, dass er keinen Heller Zehrgeld hatte“. Gesellschaft wird hier – man ist versucht zu sagen: *realistisch* – über den Tausch definiert, denn sonst wäre das Motiv für seine schreckliche Tat nicht einsichtig. Nicht die Tatsache, dass er nichts mehr zu essen hat, wird erwähnt, sondern der Umstand, dass er über kein Geld mehr verfügt, sich Nahrung zu beschaffen. Soziales Handeln erscheint nicht so sehr als das Erschließen von Quellen (und in diesem Sinn als Aufzeigen und Erproben von Alternativen), sondern als Kontrolle über die Verteilung der aus den Quellen gewonnenen Produkte, als Regelung des Zugangs. Und dennoch verweist der Akkusativ, das „Reisen auf sein Handwerk“, auf mehr als auf den monetären Tauschwert, auf den Umstand, dass die „Regelungen des Zugangs“ und die Tauschformen der gesellschaftlichen Wirklichkeit immer komplexer und vielfältiger sind, als es die geldlichen Transaktionen vermuten lassen. Vor allem sind sie historischen Wandlungen unterworfen und tragen, wie bereits angedeutet, ihren eigenen Tod in sich. Im Falle der Handwerkszünfte lösen sich die Regelungen des Zugangs im frühen 19. Jahrhundert durch das Statut der Gewerbefreiheit auf, das die Einführung des Code Napoléon, also des modernen bürgerlichen Rechts, mit sich bringt. Durch diesen Liberalisierungsschub und das Hereinbrechen des industriellen Zeitalters werden Verbände, Gruppen und Klassen gezwungen, neue Organisationsformen zu finden, um interne und externe Tauschformen neu zu gestalten und soziale Sicherheit zu gewährleisten. Am Ende des 19. Jahrhunderts wird die neu entstehende Disziplin der Soziologie, die Wissenschaft von der Gesellschaft, als eines ihrer ersten Probleme die Frage behandeln, inwiefern durch die Auflösung der überkommenen sozialen Gefüge, der Berufsstände, Zünfte und dörflichen

Gemeinschaften zwar die moralische Ordnung schwer in Mitleidenschaft gezogen, das Prinzip der Arbeitsteilung jedoch nicht angegriffen wurde. In diesem Prinzip der impliziten Übereinkunft, der Spezialisierung und des gleichzeitigen Aufeinanderbezogenbleibens durch Teilung der Aufgaben, erkennt die Soziologie ihren eigentlichen Gegenstand (Durkheim 1992: 82). Wir spezialisieren uns und gestalten unsere Lebenswelt immer individueller, doch erhalten wir somit den Umstand aufrecht, dass wir ein-ander etwas schuldig bleiben. Das berechtigt uns dazu, von und über Gesellschaft zu sprechen. Allerdings wird über die Frage, wie die Schuldverhältnisse sich gestalten, nicht nur die gegenseitige Verantwortung gesellschaftlicher Gruppen geregelt, sondern auch die Frage nach den Grenzen und dem Ausmaß der Schuld. Das bedeutet, dass mit der Arbeitsteilung auch Ausschlussmechanismen geschaffen, legitimiert und aufrechterhalten werden. Die Arbeitsteilung ist demnach zugleich ein System des Einschlusses wie des Ausschlusses. Sie funktioniert als Regulativ des Zugangs und der Berechtigung ebenso wie als Prozess der Auslese, als Produktion von „Überzähligen" (Castel 2000). Dies betrifft nicht nur die Zahl der Personen, die am arbeitsteiligen Produktionsprozess teilnehmen, sondern auch die Auslese der Arten der Tätigkeit und ihre Unterteilung in produktive und unproduktive (oder reproduktive) Tätigkeitsformen.

Der Akkusativ scheidet in der erwähnten Formulierung nicht nur das Subjekt vom Objekt, sondern schlägt auch eine Aufteilung des Verhältnisses von Zufall und Notwendigkeit vor. Erfahrung, Wissen, Entdeckung und Erprobung sind Praktiken, die alle sozialen Gefüge durchziehen, in unterschiedlichem Ausmaß und mit unterschiedlichen Voraussetzungen. Doch sind diese Praktiken grundlegend für gesellschaftliche Entwicklung, gerade weil sie sich nicht auf bestimmte Gruppen oder Bereiche eingrenzen lassen. Es ist zu vermuten, dass die sozialen Gefüge zusammenbrechen würden, gäbe es nur die geldlichen Transaktionen, also die abstrakte Form des Austauschs. Doch schafft der Überschuss an Wissen, Erfahrung, Spiel, Sinn, Entdeckung, Erprobung usw. nicht bloß Stabilität, sondern ein äußerst dynamisches und instabiles Netz an Aktionen, das stets gezähmt, gebändigt, geregelt und organisiert werden muss. Mit anderen Worten, nicht die Notwendigkeit ist für produktive Abläufe, für Wertschöpfungsprozesse verantwortlich, sondern der Zufall, der beständig Anlass gibt, Ordnungen zu überdenken und Neues, Unverständliches ausdrückbar zu machen. Wer würde nicht sein eigenes Leben als Aneinanderreihung von Zufällen beschreiben können, als Wiederkehren nicht des Bekannten, des Erklärbaren, sondern des Neuen, Unerklärlichen?

Unser Leben spielt sich als Sequenz von Ereignissen ab, die nicht immer in eine Ordnung, in eine *Kon*sequenz zu bringen sind. Immer folgt eines auf das andere, doch nicht immer folgt das eine *aus* dem anderen. Und doch haben wir nur die Sprache der Notwendigkeit, um uns über dieses Wiederkehren auszudrücken, eine Tauschform, die auf rätselhafte Weise von ihrer Quelle abgeschnitten bleibt. Wir sehen uns plötzlich auf unangenehme Weise mit dem Schuldzusammenhang konfrontiert, der sich in der Biografie des Schneidergesellen exemplarisch verdichtet. Gerne sehen wir unser Leben, unser biografisches Streben als Wahrnehmen von Chancen, als Spiel mit einem Tableau von Möglichkeiten, als Erarbeiten von Zugängen, als Erreichen von Zielen, Bestehen von Prüfungen und die Erbringung von Leistungen. Darüber hinaus sind wir uns des Umstandes bewusst, immer wieder Glück zu brauchen oder zu haben, nicht nur in Bezug auf den Beruf, sondern auch und vor allem, wenn es um das Private geht, um die Familie, die Freundinnen und Freunde, die Liebe. Doch sind diese Möglichkeiten, Chancen und letztendlich auch dieses Glück nicht ohne den existenziellen Abgrund zu erreichen, der sie verbindet. Hinter ihnen steht kein Plan, es sei denn die systematische Erkenntnis, dass unsere Möglichkeiten auf dem Ausschluss Anderer beruhen, dass also das Verhältnis von Zufall und Notwendigkeit auch einen politischen Charakter hat, der sich in unserem Leben direkt auswirkt, und dass dieses Verhältnis demnach nicht nur auf individueller, sondern auch auf kollektiver Ebene immer wieder neu verhandelt werden müsste. Die „Arbeit der Gewalt" ist also ein banales, alltägliches Phänomen. Sie betrifft die gesellschaftliche Organisation, die Tatsache, dass wir produktiv mit ihr umgehen, indem wir Ziele erreichen, Leistungen erbringen, Netzwerke aufbauen und kulturelle bzw. soziale Identität erzeugen, dass wir uns dadurch aber in einen Schuldkreislauf verstricken, den es durch explizites soziales und politisches Handeln immer wieder infrage zu stellen und zu überwinden gilt.

Die unzulängliche Sprache der Notwendigkeit ist nichts anderes als die Praxis der Ordnung des Zugangs (oder der Zugänge). So fährt die Erzählung nach der unerhörten, sinnlosen Tat auch fort, uns das Leben des Schneiders als Abfolge von mehr oder weniger logisch geordneten Zugängen zu schildern. Wir wissen nicht, ob es gerade die durch den Raubmord erstandenen acht Heller sind – jene lächerliche Summe, die der Jude bei sich hatte –, die ihm das Überleben ermöglichen. Sie werden gewissermaßen zum Symbol für den oben beschriebenen existenziellen Abgrund, für das Zufällige, das Unverdiente im weitesten Sinne. Es wird ausgeblendet, auf welche Weise der Schneider in jene Stadt

gelangt, in der er schließlich bei einem Meister Arbeit findet und dessen „schöne Tochter" heiratet, seinen Schwiegervater nach dessen Tod beerbt und selbst Meister wird. Die Geschichte legt uns nur die Bewertung nahe, dass er dieses glückliche Leben eben unverdientermaßen führt, und es deshalb nicht auf immer andauern wird. Bis zu seiner glückbringenden Einstellung reist er weiterhin „auf sein Handwerk herum". Er bewegt sich, nachdem er den Leichnam seines Opfers hinter einem Busch verschwinden hat lassen, *auffällig* unauffällig innerhalb der sozialen Ordnung, der er angehört.

3. Modalität und Reflexion

Eine weitere grammatikalische Besonderheit soll uns nun beschäftigen, die für die Frage von Bedeutung ist, welchen Stellenwert der Aspekt der Wahrheit in dem Märchen einnimmt. Die kurze Erzählung weist außerordentlich viele Konstruktionen mit Modalverben auf. Diese zeigen auf einer allgemeinen Ebene den Umstand an, dass Wahrheit und Wissen nicht ohne performative Modalisierung auskommen. Der Austausch und die Weitergabe von Tatsachen geschehen über Verbürgungen, über Auslassungen und Andeutungen, über das Abgeben von Versprechen, das Aussprechen von Verboten und das Eingehen von Verpflichtungen. Dies alles ist in den „hellen Raum" der Reflexion eingetaucht.[6] Nicht der Schein der Sonne selbst bringt die Wahrheit an den Tag, sondern deren Widerschein. Als der Schneider eines Tages am Fenster sitzend seinen Morgenkaffee trinken will, spiegeln sich die Sonnenstrahlen darin und projizieren Kringel an die Wand. Diese bringen den Handwerker dazu, sich zu verraten, und zwar wieder über die Figur der Verneinung, der Leugnung: „Ja, die will's gern an den Tag bringen und kann's nicht!". Die Sonne könnte es tatsächlich nicht, wenn es keinen Raum der Reflexion gäbe, keine Öffnung der Wahrheit hin auf ihre Bearbeitung in modalen Akten.

Eine subtile Form der Modalisierung der Wahrheit finden wir schon im Gespräch des Schneiders mit dem Juden. Die Annahme, Letzterer verfüge über viel Geld, wird als drohende Forderung vorgetragen. Der Angriff auf Leib und Leben setzt mit einer Form verbaler Gewalt ein, mit der Missachtung des Anderen über die Verwendung der *Du*-Form seitens des Aggressors, während der Jude den Schneider mit der *Ihr*-Form anre-

6 Vgl. zum Thema des lichten Raumes die sehr schöne Interpretation des Märchens, die Hans-Dieter Bahr vornimmt (Bahr 1994, 179-196).

det. Darin kündigt sich bereits die absolute Verneinung an, das Absprechen des Menschseins und die Selbst-Ermächtigung zum Mord. Der Tod wird im Märchen ebenfalls sprachlich als Akt der Modalisierung dargestellt: „… wie der Jude nun sterben wollte, sprach er das letzte Wort…“. Die Todesnähe, das Sterben vollzieht sich als Nachlassen der Abwehr, der Kräfte, des Lebenswillens, und dennoch verwendet die Erzählung das Wort „wollen“ für den Vorgang, als gälte es, die Tat zu verharmlosen, zu rechtfertigen bzw. die Notwendigkeit der Konsequenzen vorwegzunehmen. Im Sterben spricht der Jude eine Prophezeiung aus, die sich unauslöschlich in das Gedächtnis des Mörders einprägt und die letztlich dazu führt, dass er der Strafe nicht entgehen wird. Im Gedächtnis des Mörders wird die Prophezeiung zur *self-fullfilling prophecy*.

Die Wahrheit bahnt sich jedoch nicht als solche, nicht durch den Willen des Sterbenden und auch nicht als nackte Tatsache – als Rekonstruktion und Nachweis einer Untat – den Weg, sondern über eine Reihe von Modalisierungen: die Leugnung der Tat, die Weigerung, von ihr zu berichten, das Versprechen, alles zu erzählen, das Geständnis und letztlich die heimliche Weitergabe des Erzählten an die Gevatterin durch die Ehefrau. Die Wahrheit ist in eine Kette performativer Handlungen eingebunden, in die Verneinung seitens des Schneiders, in das Drängen seiner Frau, die ihn dazu zwingt, ihr die Tat zu gestehen, als Beweis dafür, dass er sie liebt, sowie in ihr Versprechen, es niemandem weiterzusagen, das sie – wie unschwer vorherzusehen – bricht. Das Verbrechen steht also nicht als isoliertes Faktum da, sondern ist verbunden mit einem hohen Aufwand an performativer Bearbeitung. Die Gewalt verwandelt sich in eine affektive, den Leib und die Erinnerung betreffende Synthese, die vom verantwortlichen Ich verwaltet werden muss. Wir erfahren aus der kurzen Geschichte nichts über die Person des Schneiders. Es ist kein Platz für psychologische Schilderungen, sodass wir auch nur Mutmaßungen über das Ausmaß des psychischen Aufwandes anstellen könnten, den er benötigt, um die Schuldgefühle hintanzuhalten. Er scheint jedenfalls nicht besonders unter der Schuld zu leiden, da ihm in der Leugnung seiner Tat und auch im Geständnis kein Wort der Reue über die Lippen kommt. Nicht *er* hat die Tat begangen, *es* ist einfach passiert, scheint er uns sagen zu wollen. Und dennoch muss er das Geschehene selbst vor seiner Frau verbergen und gesteht es ihr erst, als sie ihm zu verstehen gibt, dass ihre Beziehung durch weiteres Schweigen seinerseits ernsthaft in Frage gestellt wäre.

Die Reflexion, die Spiegelung des Lichts, ist nicht bloß der assoziative Auslöser des Geständnisses, sondern auch die Voraussetzung der Verdrängung, des Verbergens der Tat. Der performative, kommunikative

Aufwand, der dazu führt, dass der Täter letztlich vor Gericht kommt und hingerichtet wird, darf nicht nur als Umweg gedeutet werden, als psychischer Widerstand, der dem Eingeständnis der Schuld entgegengesetzt wird und durch die Modalisierungen überwunden werden muss, sondern – wie bereits erwähnt – auch als produktiver Umgang mit der Schuld. Die Arbeit der Gewalt setzt sich im Aufwand des Verheimlichens, der Leugnung, des Zur-Sprache-Kommens und der Zeugenschaft fort, doch ist diese Bahnung nicht von der Tat selbst zu trennen.

Auch in diesem Zusammenhang wird deutlich, dass die individuelle Verantwortung nicht vom Raum des kommunikativen Handelns abgespalten werden kann. Sie kann und muss zwar bestimmt werden, doch ist der Umgang mit ihr keineswegs einer davon abgelösten Metaebene zuzuschreiben, der Ordnung des Urteils. So wie der Schneider letztlich an dem Versuch scheitert, Gott aus seinem Herzen zu verstoßen, ist es nicht möglich, die Tat aus dem Raum des kommunikativen Handelns zu verbannen, einen sauberen Trennstrich zwischen Verbrechen und rechtmäßigem Handeln zu ziehen. Und dennoch müssen Grenzen zwischen legitimem und illegitimem Handeln gezogen werden. Sie haben eine notwendige, ja unabdingbare gesellschaftliche Funktion.

Dies führt uns dazu, zu fragen, was in diesem Fall mit „Spiegelung", mit „Reflexion" gemeint sein kann: „Das ‚alter' verweist seinem Sinn nach auf mich selbst, der Andere ist Spiegelung, Analogon meiner selbst, und doch wieder nicht Analogon im gewöhnlichen Sinn." (Husserl 1973: 7) Husserl bestätigt mit dieser Bemerkung, dass es in Bezug auf den Anderen – und das heißt in Bezug auf die Möglichkeit von Gesellschaft – eine Form der Spiegelung gibt, eine Analogiebildung, die jedoch nicht bloß abbildet, sondern dem Abgebildeten etwas hinzufügt. Der oder die Andere bin eben nicht ich selbst, er oder sie fügt meiner Erfahrung durch das *alter* etwas hinzu, das nicht aus mir selbst entstehen kann. Dies betrifft allgemeiner auch die Frage nach Werthaltungen, nach sozialer oder kultureller Identität bzw. Differenz. Nicht nur die individuelle Erfahrung wird durch das *alter* infrage gestellt, sondern Sichtweisen, Positionen, Urteile, also alle Formen von aktiver und passiver Synthese, die den Erfahrungsbestand ausmachen.

Auf die Frage, was Reflexion hinsichtlich eines begangenen Verbrechens und allgemeiner hinsichtlich des Verhältnisses von legitimer und illegitimer Gewalt bedeutet, wird man zu antworten geneigt sein: „Das Ausmaß, die Schwere der Schuld spiegelt sich in der Dimension der Strafe." Im Märchen bezahlt der Mörder für seine Tat seinerseits mit dem Leben. Mit Husserl können wir nun sagen: *Es geht hier nicht um eine Spiegelung, um ein Analogon im gewöhnlichen Sinn*. Die Tatsache,

dass vor allem im letzten Jahrhundert in vielen Ländern die Todesstrafe abgeschafft wurde, sowie der Umstand, dass der Strafvollzug im Allgemeinen seit den großen Reformbestrebungen in den 1960er und 1970er Jahren mit dem Prinzip der Wiedereingliederung der Täterinnen und Täter in die Gesellschaft verbunden wurde, sind Indizien dafür, dass die Reflexion den Schuldzusammenhang wesentlich zu bearbeiten, zu verändern vermag. Diese historischen Entwicklungen darf man allerdings nicht aus der Perspektive eines teleologischen Verständnisses von Geschichte interpretieren. Was darin zum Ausdruck kommt, lässt sich vielmehr phänomenologisch in den Satz fassen, dass die Reflexion nichts Unproduktives ist und den „Mechanismus“ der Reduktion öffnet, ihn von der Rückführung auf ein monadisches Ego wegführt. Die Reflexion schafft im Fall des Umgangs mit Verbrechen und Strafe jene Diskurse, mit denen jede Epoche und jede Gesellschaft ihre Praktiken der Sanktion und der Buße begründet und praktisch durchsetzt. Sie trägt damit wesentlich dazu bei, den die Schuld begründenden Sachverhalt zu schaffen.

Sie vermag ihn im besten Fall sogar zu entwickeln, eine neue Gliederung von Zufall und Notwendigkeit vorzuschlagen. Diese neue Gliederung betrifft allerdings nicht bloß den juristischen Diskurs im engeren Sinn, sondern auch dessen Bezogenheit auf politische Rahmensetzungen, auf gesamtgesellschaftliche Debatten, auf die Möglichkeit, Werthaltungen und Urteile in literarischer, kritischer und dokumentarischer Form zu verarbeiten. Wir kehren mit diesen Überlegungen zur eingangs formulierten Problemstellung zurück. Eine Unterscheidung zwischen legitimer und nicht legitimer Gewalt muss sich dem Umstand stellen, dass ein Wesenszug der Gewalt der Akt der Verneinung des Menschseins ist. Diese wird über die Reflexion, über die Organisation des schuldbestimmenden Verfahrens und der Sanktionen bearbeitet. Es ist wohl letztlich kein absoluter Grund aufzufinden, der es uns ermöglicht, zwischen Verbrechen und Sanktion eine nicht weiter infrage zu stellende Grenze zu ziehen, doch scheint dies auch die einzige Garantie dafür zu sein, dass wir nach Gerechtigkeit zu suchen imstande sind.

Literaturnachweise

Bahr, Hans-Dieter (1994): „Der lichte Raum“, in: ders., *Tropisches Denken. Entwürfe phänomenologischer Landschaften*, Wien: Turia + Kant, 179-196.

Castel, Robert (2000): *Metamorphosen der sozialen Frage. Eine Chronik der Lohnarbeit*, übers. a. d. Französ. v. A. Pfeuffer, Konstanz: UVK 2000.

DURKHEIM, ÉMILE (1992): *Über soziale Arbeitsteilung. Studie über die Organisation höherer Gesellschaften*, übers. a. d. Französ. v. L. Schmids, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

FINK, EUGEN (1988): *VI. Cartesianische Meditation. 1. Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*. *(Husserliana Dokumente 2)*. Dordrecht: Kluwer 1988.

HUSSERL, EDMUND (1973): *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Dritter Teil.* (*Husserliana Band XV*), Den Haag: Nijhoff.

LÉVINAS, EMMANUEL (1987): *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, übers. a. d. Französ. v. W. N. Krewani, Freiburg / München: Alber.

ROTH, JOSEPH (1976): *Juden auf Wanderschaft*, Köln: Kiepenheuer & Witsch.

VIRNO, PAOLO (2007): „Il denaro del linguaggio. Ipotesi sul ruolo della negazione in Saussure“, in: *Forme di vita 6/2007*, Rom: DeriveApprodi, 200-213.

Michael Staudigl

Phantasmen der Integrität. Entwurf einer phänomenologischen Genealogie extremer kollektiver Gewalt[1]

„[Man] bedient sich der Gewalt mit umso weniger Skrupeln, als sie, wie man sagt, den Dingen innewohnt.“ (Merleau-Ponty 1968: 113)

1. Zur Einleitung

Im Folgenden greife ich das Problem extremer kollektiver Gewalt im Horizont (und als Leitfaden) einer philosophischen Reflexion über „Europa“ auf, d. h. einer Reflexion über das, was uns Europa heute bedeuten kann, ja vielleicht muss. Damit trage ich der Notwendigkeit Rechnung, dass Gewalt und Gewaltverhältnisse sich zwar eidetisch beschreiben lassen, die Ideen, die wir davon bilden und die unser weiteres Handeln prägen, jedoch ihrerseits – wie Merleau-Ponty einmal vermerkt – ihren „geschichtlichen und geographischen Hof“ haben.[2]

1 Bei dem vorliegenden Artikel handelt es sich um die wesentlich überarbeitete und ergänzte Version eines in französischer Sprache unter dem Titel „L'Europe et ses violences. Contribution à une généalogie phénoménologique des violences extrêmes“ in der *Revue philosophique de Louvain* (Nr. 109/1 [2011], 85-114) publizierten Textes.

2 Merleau-Ponty (1966: 444). Die hier angesprochene phänomenologische Auffassung von Eidetik und Eidos hat nichts mit ‚überzeitlichen Wesenheiten‘ zu tun, sondern verweist auf die eidetische Praxis erfahrender Subjektivität. Vgl. Behnke (2010: 59): „Note that this way of understanding eidetic inquiry does not make eidê into inhabitants of some high-flying Platonic region; rather, they are understood in terms of the *actual experience of doing eidetic investigation,* i. e., in terms of structures (themselves eidetic) of expectation and fulfillment (or disappointment, or retroactive revision of the way in which what was to be expected had been tacitly delimited or defined, etc.).[] Eidetic claims, in short, are *invitations to evidence:* they are proposed, not so that they can be set up on a pedestal as ‚absolutely and eternally universal,‘ but so that they can be checked again and again by each new researcher, so that they can be tested in every human situation and revised not only if new experiential evidence challenges the original claim – for example, by subsequent researchers calling attention to counterexamples that could have been, but were not, taken into account in the initial investigation – but also if the ‚things themselves‘ change (e. g., certain experiential possibilities may be lost or gained as ‚things change‘ in the sense of shifting historically).“ Ein solche phänomenologische

Dies besagt genauerhin, dass es die historischen und kulturellen Kontexte der Gewalt (ihre konkreten Ordnungen also) in die Reflexion einzubeziehen gilt, da es *die* Gewalt nicht gibt, sondern nur *Ordnungen der Gewalt*, in denen schlussendlich auch der Kampf darüber, was als Gewalt gilt bzw. was nicht, entschieden wird. Nicht zuletzt die vielfach unreflektierte Gewaltsamkeit dieser normativen Ordnungen und ihrer Sinn generierenden Funktionen – die vielfach erlittene Gewalt nicht als Gewalt anzuerkennen erlauben – jedoch entscheidet darüber, wie wir mit der Gewalt umgehen, die zu *unseren* Handlungsoptionen gehört.[3]

Für den vorstehenden Zusammenhang bedeutet das Gesagte, dass es die Geschichte und das Gedächtnis der Kriege des 20. Jahrhunderts in die Reflexion einzubeziehen gilt. Denn eine Reflexion über Europa und seine Gewalt kann, so meine Grundannahme, nur philosophische Dignität und kritische Tragfähigkeit haben, wenn sie sich jenen *Schattenseiten* seiner Geschichte stellt, die im 20. Jahrhundert katastrophische Ausmaße angenommen haben und zu *Zäsuren* wurden. Dies impliziert wiederum, dass wir unter extremer Gewalt keineswegs nur die Kriege des 20. Jahrhunderts zu verstehen haben, für die es vielerlei, wenn auch vielfach widerstreitende Erklärungsansätze gibt. Denn es erscheint grundsätzlich fraglich, ob man pauschal von *den Kriegen des 20. Jahrhunderts* sprechen kann. Diese zeugen nämlich nicht nur von einem substanziellen „Wandel des Krieges" (vgl. Münkler 2006), der durch zunehmende Asymmetrien zwischen militärisch organisierten Konfliktparteien geprägt ist, sondern von der *einseitigen Auslöschung* wehrloser Bevölkerungen bzw. spezifischer Bevölkerungsgruppen.[4] Daher geht es nicht so sehr darum, den „Krieg" zu fokussieren, als vielmehr jene Formen extre-

---

Auffassung des Wesens qua *situierte Praxis eidetischer Variation* ist von entscheidender Bedeutung für die Analyse von Gewalt, da damit die problematische Verabsolutierung einer spezifischen Form körperlicher Integrität als Angriffspunkt aller möglichen Gewalt verabschiedet werden kann (vgl. aus geschichtswissenschaftlicher Perspektive Lorenz 2004). Weiterhin kann nachgewiesen werden – und dies ist für den vorstehenden Zusammenhang entscheidend –, dass sich Integrität auch auf ein „kollektives ‚Ich kann'" (Mensch 2011: 144) beziehen kann: Damit aber wird die analytische Tragfähigkeit von Konzepten wie „Kollektivkörper" oder „politischer Körper" in phänomenologischer Hinsicht erwiesen – Konzepten die, wie sich zeigen wird, für die vorstehende Problematik von zentraler Bedeutung sind.

3 Für eine umfassende Darstellung der hiermit angezeigten relationalen Theorie der Gewalt vgl. Staudigl (2013).

4 Zur damit angesprochenen Kategorie der *Hilflosigkeit* (im Gegensatz zur menschlichen Bedingung der *Verletzlichkeit*) und dem ontologischen Verbrechen ihrer Produktion als auszeichnendes Merkmal extremer Gewalt vgl. Cavarero (2009: bes. 29 ff.). Zur Möglichkeit des Übergangs von Krieg in Genozid vgl. auch die Überlegungen bei Liebsch (1999: 133 ff.).

mer, exzessiver oder totaler Gewalt, die einer – wenn ich so formulieren darf – *aufgeklärten Kultur der Kriegsführung*[5] spotten und die genannten Erklärungsansätze überfordern. Ins Zentrum gilt es folglich die *Genozide* zu rücken, die das 20. Jahrhundert im Sinne negativer (!) „Geschichtszeichen" prägen, da sie jedes teleologische „Fortschreiten der Vernunft zum Besseren" (vgl. Kant 2005: 95), wie es die okzidentalen Geschichtsphilosophien und Zivilisationstheorien annahmen bzw. unterstellten, schlicht desavouieren.[6] Da ihre Geschichte eine untergründige der *Asymmetrisierung*[7] und ihre Erinnerung Pflicht und Arbeit ist (dazu Ricœur 2004; vgl. Kleiser 2010), machen sie nicht nur eine neue Kriegsgeschichtsschreibung, internationale Rechtspraxis und Formen der Trauer wie des Gedenkens erforderlich. Vielmehr verlangen sie uns eine philosophische Anstrengung ab, wenn wir vermeiden möchten, in ihnen am Ende bloß Atavismen von Irrationalität und Barbarei zu sehen. Denn sie sind, so möchte ich behaupten, weder aus der Raserei instrumenteller Vernunft, weder aus der Ambivalenz der Aufklärung und der politischen Moderne noch aus ideologischer Indoktrination, einem „autoritären Charakter" oder gar aus Theorien über Triebverzicht zureichend zu erklären. Meine These ist vielmehr, dass in all diesen Erklärungsversuchen, in all dieser „szientistischen Jagd nach Ursachen" (Whitehead 2005: 55), in dieser „dämonischen Sucht nach Ursprüngen", wie es bei Marc Bloch so treffend heißt (Bloch 1974: 50), etwas in der Tat sehr Grundlegendes unberücksichtigt blieb: Es handelt sich um das uns Nächste, das in eins – um mit Walter Benjamin zu sprechen – unsere „vergessenste Fremde" (Benjamin 1997: 431) ist, es handelt sich um unseren gelebten Leib. Es handelt sich genauer gesagt um unseren *Leib, sofern er immer auch Körper ist, ohne darin je vollständig aufzugehen, sofern er folglich auch die Körper ist, deren wir uns bedienen und die im*

5 Dass die Kriege zusehends zivilisierter werden, war die lange vorherrschende Ansicht der v. a. deutschsprachigen Geschichtsphilosophie der Aufklärung (vgl. Mori 1989: 52 ff.). Zum Begriff der Kultur in diesem spezifischen Kontext vgl. Keegan (1995).

6 Das Problem stellt sich freilich schon mit Hegels Rechtfertigung des Krieges, die bereits dessen mögliche Entgrenzung impliziert. Diese nämlich rechtfertigt letzten Endes die Gewalt als „Movens der Bewahrheitung des Wahren" (Liebsch 1999: 80) und akzeptiert damit für die langwierigen Umwege der Vernunft in der Geschichte *à la limite* auch jenen „ungeheuren Aufwand des Entstehens und Vergehens" (Hegel 1986: 506 u. f.), der in der „Erfindung des allgemeinen, indifferenten, unpersönlichen Todes" (Hegel 1982: 54) einen besonders wirkmächtigen Ausdruck findet.

7 Das Konzept findet sich wiederum bei Münkler (2006). Die Asymmetrisierung, die ich hier anspreche, geht gleichwohl jeder Asymmetrie von Kräfteverhältnissen voran und meint die Eklipse primordialer Ethizität.

Gegenzug stillschweigend von uns Besitz ergriffen haben. Läuft Walter Benjamins These zufolge der Faschismus „folgerecht auf eine Ästhetisierung des politischen Lebens hinaus" (Benjamin 1980: 506), so bedarf es, wie ich im Folgenden zeigen werde, einer Analyse faschistischer Körperpolitiken auf der phänomenologischen Ebene der „transzendentalen Ästhetik"[8], um besser zu verstehen, wie solche extreme Gewalt überhaupt *möglich wird*.

Vor diesem Hintergrund sei daher einleitend in aller Kürze verdeutlicht, was mit diesem Rekurs auf das „phänomenologische Leibparadigma" (vgl. Staudigl 2011) genauer gemeint ist. Ich beziehe mich dazu vorerst nur auf Husserl und Merleau-Ponty, um im Folgenden weitere Autoren zu Wort kommen zu lassen, deren leibtheoretische Analysen für die hier zu bewältigende Aufgabe von Bedeutung erscheinen.

Merleau-Ponty spricht bereits in der *Phénoménologie de la perception* davon, dass es ein „Wurzelschlagen der Dinge in unserem Leib, eine schwindelerregende Nähe der Gegenstände, eine Verschlingung von Mensch und Welt" (Merleau-Ponty 1966: 338) gibt. Genau diese Einsicht in die selbstvergessene Verflechtung von Leib und Welt gilt es meines Erachtens auch für die Problematik der Identifikation und Selbstrepräsentation menschlicher Gemeinschaften in Form von Kollektivkörpern, die für das abendländische Denken seit den Griechen konstitutiv war und es auch heute noch ist, in Rechnung zu stellen. Entsprechend gilt es auszuloten, welch tiefgreifende Bedeutung fungierenden Bildern und habituellen Praxen des kollektiven Körpers aufgrund ihrer affektiven Wirkmacht[9] nicht nur auf politischer Ebene, sondern dem zuvor schon auf der prä-politischen Ebene alltäglichen Existierens zukommt. Wenn also tatsächlich das „*Wir* […] seine *kollektive Leiblichkeit* [hat]" (Husserl 2008: 181), wie Husserl schreibt (ohne

8 Entscheidend hierfür ist ein *generatives* Verständnis der „transzendentalen Ästhetik" im Horizont der von Husserl herausgestellten passiven Synthesen, wie es von A. Steinbock in seinem Werk *Grenzüberschreitungen* (2003) entwickelt wurde.

9 Vgl. dazu Behnke (2008), die mit dem Aufweis einer sog. „interkinästhetischen Affektivität" die Grundlage dafür geschaffen hat, diese Dimension von Affektivität und Affizierbarkeit analytisch zu erfassen. Eine quasi-phänomenologische Konkretisierung dieser Einsicht bietet Ahmeds bemerkenswerter Artikel „Collective Feelings", mit dem sie die Pfade von Massenpsychologie und Psychoanalyse hinter sich lässt, indem sie nicht nur zeigt, „how feelings make ‚the collective' appear *as if* it were a body", sondern auch, „that emotions *do things*, and work to align individuals with collectives – or bodily space with social space – through the very intensity of their attachments" (Ahmed 2004: 26 f.). Systematisch zu dieser Thematik in Bezug auf die politische Theorie vgl. auch Lyon / Barbalet (1994) sowie Protevi (2009).

damit freilich auf die metaphysische Substruktion eines „mystischen Leibes der Gemeinschaft“ anzuspielen), so ist mithin zu klären, welch fundamentale Rolle diese *Verleiblichung* des „Wir“ – oder genauer: das Versprechen einer vollständigen und reinen *Verkörperung* des Wir – in der Genese extremer kollektiver Gewalt spielt.[10]

Spreche ich in diesem Zusammenhang vom „Wir“, so nicht ohne die gebotene Vorsicht. Wie ich meine gilt es, sich diesbezüglich an Derridas Einsicht zu halten, dass eine Kultur *nicht eine* ist, eine Einsicht, die sich meines Erachtens – wie es Derrida ja auch selbst nahelegt – auf die Figur des „Wir“ übertragen lässt.[11] Diese Einsicht impliziert, als andere Blattseite der Identifikation des Eigenen dessen Umgang mit dem Anderen zu reflektieren, d. h. die Strategien seiner Bestimmung. Denn gerade diese Bestimmung der Alterität des Anderen dient, wie ich mit Derrida formulieren möchte, der Identifikation des Eigenen als „ursprüngliches Supplement“[12]. Entscheidend an dieser Einsicht wiederum erscheint, dass die angesprochenen Strategien seiner Bestimmung sich angesichts der unaufhebbaren Nicht-Koinzidenz des Eigenen oft als „Diskurse über die Bedrohung“ (vgl. Ricœur 2000: 3; Crépon 2004: 29) generieren, die vom Anderen für das Eigene ausgehen soll: So ging historisch betrachtet die Konstitution politischer Entitäten, sei es in Form eines „Volkes“, einer „Nation“, einer „Rasse“ oder auch einer „Klasse“ immer mit der Bestimmung dessen einher, was ihre Einheit, Ganzheit und Reinheit – d. h. übergreifend betrachtet ihre *Integrität – leibhaftig zu bedrohen scheint*. Aufgrund ihrer Fragilität erscheint die Selbstkonstitution also, um eine phänomenologische Begrifflichkeit auf die Analyse des Politischen anzuwenden, als Konstitution des Anderen *in Form des bedrohlichen Anderen*, als – wie es Carl Schmitts Existenzialisierung auf die Spitze getrieben hat – Bedrohung der „Negation der eigenen Existenz“ (Schmitt 1996: 27). Die Dekons-

10 Die hier terminologisch eingeführte Unterscheidung von Verleiblichung (*incarnation*) und Verkörperung (*incorporation*) entnehme ich Marc Richirs Auseinandersetzung mit dem Politischen bzw. der politischen Theologie (vgl. Richir 1991: 91; dazu Tengelyi 2007).

11 Genau genommen heißt es bei Derrida: „Es ist einer Kultur eigen, daß sie nicht mit sich selber identisch ist. Nicht, daß sie keine Identität haben kann, sondern daß sie sich nur insoweit identifizieren, ‚ich‘, ‚wir‘ oder ‚uns‘ sagen und die Gestalt des Subjekts annehmen kann, als sie mit sich selber nicht identisch ist, als sie, wenn Sie so wollen, mit sich differiert. Es gibt keine Kultur und keine kulturelle Identität ohne diese Differenz mit sich selbst.“ (Derrida 1992: 12 f.)

12 Derrida entwickelte das Konzept eines „ursprünglichen Supplements“ in seinen frühen Husserl-Lektüren (vgl. Derrida 2003: Kap. 7). Dass die damit verbundene Idee einer Ko-Konstitution von Selbst und Anderem bereits bei Husserl angedacht wurde, zeigen die Analysen von Tani (1991) sowie Steinbock (2003: 193 ff.).

truktion solcher imaginären Bedrohungen – für die es in letzter Instanz nur mehr existenzielle *Feinde*, keine politischen *Gegner* mehr gibt – erfordert mithin eine Dekonstruktion der Identität des Eigenen bzw. genauer der Identifizierungspraxen, die die angesprochenen *imagines* nähren.

Soweit die geradezu kanonische Form, die diese Diskussion bislang angenommen hat. In ihr wurde darüber hinaus auch noch – und dies völlig zu Recht – gefragt, ob diese Konstitution im Grunde nicht eine Konstitution im doppelten Sinne des Genitivs ist. Liegt also nicht in letzter Instanz doch, dies wäre die Konsequenz, ein reziprokes „Wechselspiel von Identität und Alterität" (Crépon 2004: 30) vor? Gibt es also nicht doch eine irreduzible „Verflechtung" (vgl. Merleau-Ponty 1986: 172-203) von Eigenem und Fremdem, deren „unvordenkliche Harmonie" es zu retablieren gälte, wie es die Konzeptionen einer „kommunikativen Vernunft" oder einer „universalen Kommunikationsgemeinschaft" ja im Grunde versuchen? Dagegen jedoch, d. h. gegen jede letztlich allzu einseitige und harmonische Bestimmung des Verhältnisses von Eigenem und Fremdem, möchte ich darauf insistieren, dass sich dieses Verhältnis dadurch verkompliziert, *dass sich das Eigene selbst alteriert*. Unter Alteration verstehe ich dabei jedoch nicht einfach jene „Prozesse, durch die Europa" – oder welche politische Entität auch immer – „sich zum Anderen seiner selbst macht bzw. sich selbst fremd wird" (Crépon 2004: 30). Dies setzte nämlich voraus, dass es seine Identität – sei es auch als vergessene, verlorene oder versagte – gäbe, dass man sich auf sie „besinnen" (Heidegger) könnte oder ihre kritische „Erneuerung" (Husserl) möglich wäre. Denkt man im Horizont einer solchen Wiederherstellbarkeit „enger, harmonischer und unzerreißbarer Bande" (*liens étroits, harmonieux et infrangibles)* (Nancy 1988: 27), wie sie ja auch in der Rede von Europa als *universaler* Wertegemeinschaft durchaus noch anklingen, verbleibt man jedoch im Banngriff des „Phantasiegebildes der verlorenen Gemeinschaft" (*fantasme de la communauté perdue*) (ebd.: 31) und einer ihr zugeschriebenen heilbringenden Immanenz. Vor diesem Hintergrund gilt es die *Alteration des Eigenen* zu verstehen. Ich verstehe darunter, dass jene Formen der Vergemeinschaftung, die von einem solchen utopischen „Willen zur Immanenz" getragen sind, ihre fragile Nicht-Koinzidenz mit sich selbst *fliehen* und in phantasmatischen Bestimmungen ihrer Identität Zuflucht suchen. In Begriffen einer politischen Affektlogik gefasst besagt dies, dass sie die Angst davor, nicht mit sich identisch sein zu können, auf ihr Anderes projizieren, um sich durch dessen Austreibung bzw. Abwehr eine substanzielle Identität zu verschaffen.

Welche gefährlichen Konsequenzen solche identitären bzw. integristischen Fluchtbewegungen in sich bergen, welch phantasmatische Fremd- und Feindbilder die „Diskurse der Bedrohung" beschwören können, an Beispielen dafür ist die politische Geschichte Europas überreich. Entscheidend an dieser Geschichte erscheint dabei, dass diese Diskurse durchgängig im Rahmen eines „organisch-politisch-theologischen Schemas" stattfanden – und immer noch stattfinden, selbst wenn das theologische Moment ausgetrieben scheint.[13] Die solcherart schematisierte Rede von der Gemeinschaft, in erster Linie die Rede von ihrem *Körper*, vom sozialen oder Kollektiv*körper* und seiner Integrität, ist jedoch keineswegs nur metaphorisch. Sie zeitigt vielmehr performative, d. h. Realität konstituierende Konsequenzen. Dies ist der Fall, weil sie sich als „leibgewordene Geschichte"[14] der Individuierung, wie man mit Bourdieu formulieren könnte, weitgehend ohne das aktive Zutun der Individuen als „geschichtliches Unbewusstes" des praktischen Feldes sedimentiert und dadurch auf subjektiver Ebene strukturell handlungsleitend wird.[15]

Möchte man nicht nur darüber Klarheit erlangen, weshalb Europas Universalitätsanspruch in Form von Nationalismus, Imperialismus, Kolonialismus und Totalitarismus monströse Folgen zeitigte,[16] sondern vor allem ihrem neuerlichen Entstehen, wie im Falle von Genoziden, auch weiterhin hilf- und allzu oft teilnahmslos zusieht, müssen wir dieses Schema, seine Genese und Wirkweise, näher ins Auge fassen. Vor

13 Dass dem nicht der Fall ist, wie die gegenwärtige Diskussion um eine sog. „Wiederkehr der Religion" deutlich macht, zeigt etwa Claude Lefort in seinem Essay *Fortdauer des Theologisch-Politischen?* (Lefort 1986).

14 Bourdieus Analyse dieser Einverleibung zeigt klar, dass die Einprägung der „kulturellen Willkür" in den „wilden Körper" (und einen „a-sozialen Eros") ein präreflexiv verlaufender Prozess ist (Bourdieu 1976: 199 f.): „Das derart Einverleibte findet sich jenseits des Bewusstseinsprozesses angesiedelt, also geschützt vor absichtlichen und überlegten Transformationen, geschützt selbst noch davor, explizit gemacht zu werden: Nichts erscheint unaussprechlicher, unkommunizierbarer, unersetzlicher, unnachahmlicher und dadurch kostbarer, als die einverleibten, zu Körpern gemachten Werte – und dies kraft einer Transsubstantiation, die, durch die klandestine Überredung einer impliziten Pädagogik vollbracht, in der Lage ist, eine ganze Kosmologie, Ethik, Metaphysik und Politik vermittels so bedeutungsloser Befehle wie ‚halte dich gerade' oder ‚halte das Messer nicht in der linken Hand' einzuschärfen." (Ebd.: 200) Hinweise für eine phänomenologische Annäherung an Bourdieus Theoreme in gewalttheoretischer Hinsicht finden sich in Gerhard Unterthurners Beitrag im vorliegenden Band.

15 Bourdieu (2005: 97). Diese Performanz politischer Metaphern verdeutlicht sehr schön Susanne Lüdemann in ihrem Buch *Metaphern der Gesellschaft* (Lüdemann 2004).

16 Für eine entsprechende interkulturell orientierte Analyse vgl. Staudigl (2010).

diesem Hintergrund lässt sich dann unser aktueller politischer Umgang damit reflektieren und prüfen, ob dieser den Versuchungen des Einheitskörpers widersteht, oder ob er – trotz vielfach entgegengesetzter Bemühungen – dessen Vorherrschaft nicht auf gewisse Weise fortschreibt. Dazu gilt es, so meine These, zunächst in einer *phänomenologischen Blickwendung* auf die Ebene gelebter Leiblichkeit zurückzugehen. Es gilt genauer gesagt, das dort verlaufende Drama dessen ins Auge zu fassen, was Husserl seine „unvollständige Konstitution" nannte: Denn nirgendwo anders als in den leibhaftigen Synthesen der Selbstkonstitution von Subjektivität knüpft sich ursprünglich jene „Intrige eines Fremden im Selbst", die unsere unaufhebbare Nicht-Koinzidenz mit uns besiegelt. Nicht nur stiftet diese „Kernspaltung" aber, wie Levinas zeigte, eine primordiale ethische Sensibilität.[17] In ihr wurzelt vielmehr auch das Phantasma reiner Selbstkonstitution, das auf kollektiver Ebene so wirkmächtig beschworen werden kann.

Es mag nun überraschend erscheinen, dass ich auch hier, d. h. in Bezug auf die Analyse *kollektiver* Gewalt, die Phänomenologie heranziehe. Würde es um die Frage des Gedächtnisses solcher Gewalt gehen, wäre dies – man denke an Ricœurs Beiträge[18] – nicht außergewöhnlich. Was hingegen die Analyse des so überaus komplexen Phänomens kollektiver Gewalt betrifft, so könnte man meinen, dass Geschichte, Soziologie, Sozialpsychologie oder neue Disziplinen wie die Genozidforschung uns ausreichend Aufschluss über die Ereignisse liefern. Denn fraglos sind diese näher bei den Fakten – Fakten, die sich in ihrer Außerordentlichkeit einer Wesensanalyse entziehen, Fakten allerdings auch, die uns, rein als solche betrachtet, im Prozess des Verstehens letztlich nicht weiterhelfen: Denn „wenn die Beleuchtung der Fakten auch unverzichtbar ist, so ist sie an sich noch kein Träger von Sinn" (Traverso 2003: 8). Das besagt, dass gerade auch im Hinblick auf die sogenannte „Makroebene" eine *andere* Perspektive auf die Ereignisse gefordert ist, eine Perspektive genauer gesagt, die sich nicht in der Rekonstruktion soziokultureller, historischer oder ideologischer Faktoren erschöpft, die uns fraglos über Wahrscheinlichkeiten Aufschluss geben, die bloßen Möglichkeitsbedingungen solcher Gewalt aber nicht ins Auge zu fassen erlauben. Ganz in diesem Sinne schlage ich daher vor, das vorliegende Thema in leibphänomenologischer Perspektive zu analysieren, d. h. das

17 Es handelt sich hier um Levinas'sche Begriffe, vgl. Lévinas (1998: 68 f., 203, 303 bzw. 278).

18 Man vgl. insbesondere Paul Ricœurs Spätwerk *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen* (Ricœur 2004).

leibhaftig erfahrende Subjekt[19] in den Mittelpunkt der Analyse zu stellen, um die *intersubjektiven Konstitutionsbedingungen der Sinnförmigkeit solcher Gewalt* herauszuarbeiten, um also zu zeigen, wie solche Gewalt trotz des ethischen Anspruchs des anderen Menschen möglich werden kann. Meine These ist in diesem Zusammenhang, dass die Genese des „Sinnes" solcher Gewalt nicht ausschließlich auf diskursiven Grundlagen aufruht, sondern in den abgründigen, vielfach prä-reflexiv gelebten und prä-diskursiv verfassten Bedingungen unseres leibhaftigen Existierens aufzusuchen bleibt.

Um den damit angezeigten Zusammenhang in den Blick zu bekommen, gilt es wiederum, auf jenen *erweiterten Sinnbegriff* zurückzugreifen, den die gegenwärtige Phänomenologie entwickelt hat (vgl. bes. Tengelyi 2007). Erst durch die dort erarbeitete Einsicht in die dreifältige Genese von Sinn – die Einsicht also, dass sich Sinn immer aus dem Zusammenspiel von subjektiven *Sinngebungen*, anonymen *Sinnbildungen* und symbolischen *Sinnstiftungen* konstituiert – wird es nämlich möglich, das angesprochene *Doppelgesicht unserer leibhaftigen Existenz,* d. h. die irreduzible Tatsache, *dass unser fungierender Leib immer auch ein Fremdkörper ist*, in seinen Implikationen auch für den vorstehenden Zusammenhang angemessen zu beschreiben. Denn genau in dieser ontologischen Gespaltenheit wird er Gegenstand symbolischer Stiftungen und verstrickt uns in Prozesse der Sinnbildung, die sich „im Rücken" des Bewusstseins leibhaftig die Bahn brechen. Dies gilt es nun genauer zu bedenken, wenn man verstehen will, wie leiblich koexistierende Wesen derart *indifferent* für das Leiden anderer werden können, dass sie diesen exzessivste Gewalt antun.[20]

---

19 Es gilt phänomenologisch nicht nur zwischen *körperlich* und *leiblich* zu unterscheiden, sondern auch zwischen *leiblich* und *leibhaftig* zu differenzieren. Die zweite Distinktion besagt, in aller fraglos unzureichenden Kürze gefasst, dass uns jeglicher Sinn nur aufgrund der Letztfundierung unserer Existenz in unserer gelebten Leiblichkeit – die selbst immerfort „jenseits des Sinnes" bleibt, so wie der Grund laut Fichte jenseits des Begründeten verbleibt – zu *affizieren* vermag. Letztlich ist es also für uns im Gegensatz zu Merleau-Pontys metaphysischem Begriff des „Fleisches" der bereits genannte Begriff der „Affektivität", der die phänomenologische Einheit dieser differenten Phänomene sicherstellt.

20 Zum hier angesprochenen Motiv menschlicher Sensibilität und ihres möglichen Zusammenbruchs vgl. Burkhard Liebschs gewichtiges Werk *Menschliche Sensibilität* (Liebsch 2008).

2. Der gelebte Leib und die Phantasmen der Integrität

Der Leib ist, wie Merleau-Ponty gezeigt hat, in eins Mittel *und* Medium des Sinnes, d. h. „Vehikel unseres Zur-Welt-Seins" und unsere faktische „Verankerung" in ebendieser Welt (Merleau-Ponty 1966: 106, 174). Er ist also auf irreduzible Weise Eigenleib *und* Fremdkörper. Ihn durchzieht ein „ontologischer Riss", oder, um vorsichtiger zu formulieren, seine Gegebenheitsweise ist auf konstitutive Weise von Nichtgegebenheit durchzogen, d. h. Leiberfahrung ist immer auch, und zwar in konstitutiver Weise, Erfahrung eines *Entzuges*. Diese diastatische Verfassung unseres Leibkörpers gilt es näher ins Auge zu fassen, wenn wir die unaufhebbare Fragilität noch unserer reinsten Intentionen und die daraus entspringende Angst um unsere Integrität verstehen wollen, die – so meine These – gerade auch exzessivste Gewalt zu motivieren vermag.

Um dies zu zeigen, gilt es zunächst einmal, auf Husserls und Merleau-Pontys Analysen des Leibes zurückzugreifen. Schon in Husserls frühen Vorlesungen, vor allem aber in den *Ideen II* und im Nachlass gibt es bemerkenswerte Analysen zum konstitutiven Verhältnis von Leib und Körper. Insbesondere findet sich in den *Ideen II* die oft zitierte Formel, die davon spricht, dass der Leib „ein merkwürdig unvollkommen konstituiertes Ding" (Husserl 1952: 159) sei. Der Leib des Subjekts, der für Husserl das transzendentale „Vermögen", eine Welt zu haben (Husserl 1973: 621), verkörpert, wird von Husserl *teleologisch* gedacht: Sein Fungieren steht im Dienste seiner Objektivierung, im Sinne seiner *Inkorporierung*. Diese wiederum ist für Husserl notwendige Bedingung der Konstitution der Intersubjektivität und mithin des „apperzeptiven Transfers" (Franck 1981: 150 ff.) zwischen den Subjekten. Denn nur ein leibkörperlich konstituiertes Subjekt vermag jene Synthesen „analogisierender Appräsentation" (Husserl 1963: 138 ff.) zu vollziehen, die für Husserl am Ursprung aller *Fremderfahrung* stehen.

Für Husserl vollzieht sich die Inkorporierung des Subjekts auf den verschiedenen Sinnesebenen des Taktilen, Visuellen, Auditiven etc., um sich schließlich in der Fremderfahrung zu vollenden.[21] Von ausgezeichneter Bedeutung in der Genese des Leibkörpers ist dabei zunächst das Feld der taktilen Erfahrung. Denn an der Erfahrung der *sich berührenden Hand*, die Merleau-Ponty bekanntlich aufgegriffen und vertieft hat, zeigt sich die außergewöhnliche Fähigkeit unseres Leibes „Körper zu

21 „*Der Andere ist der erste Mensch, nicht ich*", schreibt Husserl diesbezüglich (Husserl 1971b: 418; vgl. auch Husserl 1963: 55).

werden, ohne den Leib aufzugeben“ (Rogozinski 1996: 341).[22] Diese Fähigkeit begründet die Intersubjektivität, wie Merleau-Ponty formulierte, als „Zwischenleiblichkeit“ (vgl. Merleau-Ponty 1986: 185).

Bei allem Augenmerk, das es auf dieses wundersame Chiasma des sich in der leiblichen Affektion seiner selbst konstituierenden objektiven Leibkörpers zu legen gilt, bleibt jedoch daran zu erinnern, dass die von ihm geleistete Konstitution immer *unvollständig* ist. Für Merleau-Ponty folgt daraus, dass es keine Koinzidenz von Berührendem und Berührtem, von Sehendem und Sichtbarem, ja allgemein von Affizierendem und Affiziertem gibt (also keine reine Selbstaffektion im Sinne Michel Henrys). Es gibt vielmehr eine ursprüngliche, irreduzible „Leibdifferenz“[23]. Jede objektivierende Synthese von Leib und Körper ist bloß vorübergehender und prekärer Natur. Das Chiasma „scheitert“, wie Merleau-Ponty schreibt, ständig. Dennoch gibt es in diesem Scheitern immer auch einen „Erfolg im Mißerfolg“ (Merleau-Ponty 1986: 321), nämlich die Artikulation neuer Konstellationen unserer leibhaftigen Existenz. Gleichwohl bleibt das Scheitern irreduzibel. Denn die Synthese, in der sich die Inkorporation vollzieht, wird immer wieder unterbrochen. Als inkarnierte Wesen erfahren wir uns also immer als eine instabile, ja fragile Vollzugseinheit von Konstituierendem und Konstituiertem. Der Prozess der Inkorporierung wird folglich, so Rogozinski, „diskontinuierlich bleiben, gezeichnet von Einschnitten und Krisen, in denen das Mit-Gegebensein unterbrochen wird und die synthetische Identifikation von Leib und Körper scheitert“. Was aus dieser Geschichte eines unvordenklichen Scheiterns geboren wird, ist das „zerbrechliche Schema eines leiblichen Körpers“ (Rogozinski 1996: 343).

Was Husserl in seinen Vorlesungen über die Zeit die „Selbstkonstitution“ der Subjektivität nennt, wird in dieser Perspektive als ein leibhaftiger Prozess greifbar. Das Subjekt entpuppt sich nun als performatives Selbstverhältnis, als Vollzugseinheit. Diese Einsicht impliziert, dass nicht nur die Selbstkonstitution des Subjekts, sondern weiterhin auch seine „Selbsterhaltung“[24] *kritische* Prozesse sind. Denn die Versuche der *Inkorporierung* des Subjekts fallen immer in Krisen seiner *Desinkorporierung* zurück, um neue, ihrerseits unzureichende Anläufe der Inkorpo-

22 Ich möchte hier nachdrücklich hervorheben, dass meine Analyse vielfach auf diesem bemerkenswerten Artikel Rogozinskis aufbaut.

23 Ich übernehme den Ausdruck von Rogozinski (1996: 342 u. ff.).

24 Vgl. u. a. Husserl (1971: 149), wo von der Welt als „Feld der Selbsterhaltung“ die Rede ist; vgl. auch Husserl (1993: 78), wo der entscheidende Gedanke einer „Selbsterhaltung im Kategorialen“ erwogen wird.

rierung zu unternehmen. Da auch diese zwangsläufig scheitern, bleibt die Leibdifferenz immer virulent. Gleichwohl können wir ihr gegenüber nicht indifferent verbleiben. Denn dies hieße, unser lebendiges „Begehren nach Ausdruck" (Merleau-Ponty 1986: 189) unserer selbst stillzustellen – ein Begehren, das vom Anderen geweckt wird.

Entscheidend für unseren Zusammenhang ist nun, dass – wie Jacob Rogozinski meisterhaft gezeigt hat – die Krisen der Selbstkonstitution des Leibes „transzendentale Phantasmen" generieren, „welche die Wahrheit des Urleibes immer mehr entstellen und überdecken" (Rogozinski 1996: 344 ff.), d. h. die *Irreduzibilität der Leibdifferenz*. Dort nämlich, wo diese Irreduzibilität geleugnet oder überspielt wird, treten die genannten Phantasmen auf. Wenn Fremderfahrung besagt, die Inadäquation der eigenen Intentionen zu erfahren,[25] so ist diese prekäre Synthese der bevorzugte Ort ihrer Bildung. Rogozinski folgend lassen sich zweierlei Phantasmen unterscheiden: Einerseits ein Phantasma, das aus der immanenten Erfahrung unserer immer wiederkehrenden Entleiblichung angesichts des Anderen resultiert. Ständig die Möglichkeit unserer Verkörperung machend, uns wiederholt als „transzendierte Transzendenz" (vgl. Sartre 1994) erfahrend, stürzt es uns in die agonische Erfahrung unvordenklicher *Endlichkeit*. Andererseits ist aber auch ein Phantasma transzendierender Erfahrung angesichts des Anderen festzuhalten. Indem nämlich wir diesen „entleiblichen", d. h. sinnhaft vermeinen, er sich dieser Festschreibung jedoch *per definitionem* leibhaftig entzieht, wird er seinerseits unversehens zu einem „fremdartigen Ding", das unsere Inkorporierung bedroht. Wir stehen damit vor den Phantasmen des „zerstückelten Körpers" und des „bedrohlichen Fremden". Das erste konfrontiert uns mit dem leiblichen *Gedächtnis unseres Todes*, das zweite mit der *Genese des Hasses*, der sich um seiner Inkorporierung willen eines verworfenen, überzähligen Gliedes zu entledigen sucht (vgl. Rogozinski 1996: 345). Diese Phantasmen gehen dort eine unheilvolle Allianz ein, wo wir die Angst vor unserer Disidentifikation oder Desintegration auf den Anderen projizieren.[26] Dies ist dort leicht der Fall, so unsere These, wo nicht nur Bilder des kollektiven Körpers den Habitus der Individuen präformieren, sondern die Möglichkeit der Individuierung als solche ideologisch an die „Identifikation [des Einzelnen] mit dem lebendigen Körper der

25 Auch hier folge ich Levinas, wenn er schreibt: „Die Intention: *auf den Anderen hin* offenbart, wo sie sich erfüllt, die Widerlegung der Intentionalität." (Lévinas 1998: 56)

26 Zu einer psychoanalytischen Auslegung solcher Projektion vgl. Kearney (2003: 4 ff.).

Gemeinschaft" (*identification au corps vivant de la communauté*) (Nancy 1989: 27) gekoppelt wird.

3. Die Hypostase des „politischen Körpers" und die Produktion des Feindes – Gewalt im Zeichen der Verflechtung affektiver Indifferenz und emotionaler Motivierung

Ohne hier näher auf die lange Tradition einzugehen, die die Integration der Gemeinschaft am Leitfaden des Körpers denkt (vgl. Cavarero 2002; Koschorke / Lüdemann / Frank / Mathala de Mazza 2008; Mensch 2009), sei für den vorliegenden Zusammenhang diesbezüglich zumindest Folgendes bemerkt: Auch wenn es zunächst so scheint, als ob wir den Bezug auf ein *organisch-politisches Schema* spätestens mit der ontologischen Aufwertung des Individuums in der Moderne hinter uns gelassen hätten, so dürfte diese Annahme bei näherer Betrachtung keineswegs zutreffen. Historisch besehen dürften wir vielmehr mit einer oszillierenden Bewegung konfrontiert sein. Denn in dem Maße, wie der Modernisierungsprozess fortschreitende Fragmentierung und Vereinzelung mit sich brachte, stellt sich auch der legitimierende Rückgriff auf die Integrationskraft der Figur des „politischen Körpers" wieder ein. Dieser wurde nun freilich nicht mehr im Sinne der mittelalterlichen politischen Theologie und der auf ihrer Grundlage entwickelten Doktrin der „zwei Körper des Königs"[27] gedacht, die von der Annahme einer „verschmelzenden Mitteilhabe der einzelnen Akteure und der öffentlichen Macht ausgeht"[28]. Im Zuge der *invention démocratique* (Claude Lefort) handelt es sich nun hingegen um das Bild eines „anderen Körpers" (Gauchet 1981a: 154), das nämlich eines undifferenzierten Sozialkörpers, der notwendig aus der Entkörperlichung der Macht des Souveräns hervorgeht (vgl. Lefort 1981: 178 ff.). In diesem Zusammenhang greift Lefort, um die Kohärenz dieses lebendigen „Milieus" der Demokratie im Sinne einer „ungreifbaren, ja unkontrollierbaren Gesellschaft" (ebd.: 180) sicherzustellen, auf die von Merleau-Ponty entlehnte Figur eines „Fleisches" des Sozialen zurück (Lefort 1986: 281), d. h. auf die Idee eines Kollektivkörpers *in actu*, dessen Einheit

27 So nach dem Werk von Ernst Kantorowicz, *Die zwei Körper des Königs* (Kantorowicz 1990).

28 Gauchet (1983: 343: „coparticipation fusionnelle des acteurs particuliers et de la puissance publique").

und Integrität es in sozialen und politischen Praxen zu realisieren gilt.[29] Zwar wurden diese Praxen entkörperlicht und die Integration als symbolischer Prozess konzipiert, der das Wesen der Gemeinschaft dadurch lebendig erhält, dass diese einer vollständigen Symbolisierung – und d. h. Inkorporation – unzugänglich bleibt.[30] Doch näher betrachtet schreiben sich die konkreten Praxen solcher Symbolisierung – ihre Zeichen, Zeremonien, Riten etc. – den sie vollziehenden Subjekten wiederum leibhaftig ein, so dass sich in ihnen das Kollektiv performativ verkörpert.[31] Daraus aber lässt sich folgern, wie Edouard Delruelle festhält:

> On peut même dire qu'il n y a à proprement parler de politique (c'est-à-dire constitution d'un ‚nous', d'un commun) que là où il y a incorporation. L'ordre social s'inscrit dans le corps à travers une confrontation permanente qui est aussi une transaction affective mobilisant nos émotions, nos perceptions, notre mémoire profonde, notre inconscient. Ainsi je fais corps avec le groupe. […] Un corps politique n'est pas une hyperorganisme regroupant un ensemble d'individus (ça, c'est une métaphore) ; un corps politique est un corps réel qui m'est à la fois familier et étranger – corps familier, habit ou habitat (*habitus*), où je me sens chez moi, et corps étranger, autre, qui me surplombe et m'assujettit. (Delruelle 2007: 9)

In einem gewissen Sinne verhält es sich daher so, *als ob sich die Krisen des subjektiven Leibkörpers auch auf intersubjektiver Ebene wiederholten* (vgl. Rogozinski 1996: 362). Dies verdeutlicht auch ein Seitenblick in die jüngere Geschichte und Gegenwart, der rasch zeigt, dass den modernen Versuchen einer *Desinkorporierung* des Gesellschaftlichen im Rahmen der „demokratischen Revolution" immer neue Versuche seiner *Reinkorporie-*

---

29 Ich kann hier die in diesem Zusammenhang wichtige Diskussion zwischen Claude Lefort und Marcel Gauchet, die davon handelt, ob die Metapher des politischen Körpers mit der Demokratie obsolet wird oder ob sie nicht auch in dieser ganz im Gegenteil in einer gänzlich neuen Form weiterlebt, nicht behandeln. Man vgl. dazu die Diskussion dieses Problems bei Jean Bourgault, der folgendermaßen resümiert: „[L]à où Claude Lefort insiste sur la ‚désincorporation', la ‚désintrication', en pensant l'*invention* démocratique comme *une rupture*, Marcel Gauchet insiste, lui – c'est tout l'enjeu de sa lecture –, sur la *continuité* du mouvement historique qui fait passer de la monarchie à la démocratie." (Bourgault 2005: 485)

30 Es bleibt ihr unzugänglich und dennoch erfordert sie es notwendigerweise; vgl. dazu Klinger (2002) für eine aufschlussreiche Analyse der „ästhetischen Repräsentationsprobleme" moderner Gesellschaften bis hin zur Demokratie.

31 Dies lässt sich, wie schon angedeutet, nicht nur mit Pierre Bourdieus Theorie des „Habitus", sondern auch mit den Konzepten der „Serialisierung" und des „praktisch Inerten" nachweisen, die Jean-Paul Sartre in der *Kritik der dialektischen Vernunft* (Sartre 1967) entwickelt hat.

rung entgegengesetzt wurden (vgl. Delruelle 2007: 3; Rogozinski 1996: 336 f.). Davon zeugt nicht nur die historische Erfahrung der Totalitarismen, die Claude Lefort zufolge keineswegs aus dem Nichts entstanden, sondern als „politische Mutationen" aufzufassen sind (vgl. Lefort 1981). Gegenwärtig zeugen davon vor allem die sogenannten neuen „Tribalismen" und „Integrismen". In diesen finden wir aufs Neue jene Metaphern des Organischen *am Werk*, vermittels welcher sich Kollektive jener Ganzheit zu versichern suchen, die ihnen „als Gegenständlichkeit unerreichbar" (Blumenberg 1998: 25) ist.[32] Metaphern jedoch generieren, um diesen entscheidenden Punkt zu wiederholen, in dem Maße, wie sie „sozialisierte – und sozialisierende – Bilder" sind (vgl. Lüdemann 2004: 76), ihrerseits realitätskonstituierende Wirkungen. In den genannten Fällen führen sie mit ihrer „Hypostasierung des Politischen" – um Michel Henrys Auslegung in *Du communisme à capitalisme* zu folgen – zu einer strukturellen ontologischen „Abwertung des Individuums" (Henry 2008: 87; dazu Staudigl 2009), die sie durch die *phantasmatische Konstitution der Figur bedrohlicher Andersheit* zu legitimieren versuchen. Da die Andersheit des Anderen ursprünglich jedoch, wie wir zeigten, aus einer leibhaftigen „Alteration"[33] des Eigenen hervorgeht, kommt ihr keinerlei *Substanz* zu. Genau die Ansetzung einer solchen Substanz ist jedoch Voraussetzung zur Generierung *anti-politischer, ja genauer gesagt anti-konfliktueller Affekte, die Gewalt als einzige Lösung erscheinen lassen* (vgl. Kressel 1996). Da es sie *nicht gibt*, muss eine solche „Substanz" also fortdauernd *produziert* werden.[34] Gleichwohl, und dies ist entscheidend, bleibt der Prozess dieser symbolischen Stiftung der Andersheit des Anderen immer unabgeschlossen, sodass sich niemals entscheiden lässt, „was *genau* die Bedrohung ausmacht"[35]: Eben die *Tatsache*, dass der Bedrohung der reale Kern fehlt, wird so kontrafaktisch zur Begründung dafür, dass es eine Bedrohung gibt, weil es sie geben muss.[36]

Ein solcher Prozess der Produktion der bedrohlichen Andersheit der Anderen ist in den verschiedensten Kontexten kollektiver Gewalt nachzuweisen. Kollektive Gewalt wiederum nimmt dort ein *genozidales* Aus-

32 Dass die Reinkorporierung auch die Demokratie heimsucht, wurde zuletzt öfter gesehen. Dies zeigt, dass auch diese sich der Frage des Umgangs mit jenem nicht-integrierbaren Rest zu stellen hat, der sich selbst rationalster diskursiver Fixierung unaufhörlich entzieht (vgl. Manow 2008).

33 Der Begriff findet sich schon bei Husserl selbst, vgl. Husserl (2006: 374).

34 Vgl. nochmals Lefort (1991) zur „Erfindung des bösartigen Anderen"; zum Prozess solcher Essenzialisierung vgl. auch Straus (2001: 366).

35 Dies weist sehr greifbar Levene (2005: 87 f.) auf.

36 Die hier angezeigte Dynamik einer Sichtbarmachung des Unsichtbaren zeigt sich im Nationalsozialismus natürlich besonders deutlich an der „Institution" des „Judensterns".

maß an, wo die Täter die Absicht verfolgen, „eine Gruppe zu zerstören, wie diese Gruppe und deren Mitglieder *vom Täter definiert werden*“ (Chalk / Jonassohn 1990: 23).[37] Die *Abspaltung und Vernichtung des Anderen* geht dabei, darauf kommt es mir hier an, immer mit einer *Aufspaltung des Eigenen*, d. h. seiner (prophylaktischen) Reinigung von Elementen einher, die seine Reinheit bedrohen könnten (vgl. etwa die „Nürnberger Gesetze“, insbesondere das „Gesetz zum Schutz des deutschen Blutes und der deutschen Ehre“ im NS-Regime oder die sog. „Zehn Gebote der Hutu“). Der Gewalt gegen *die Anderen* korrespondiert folglich ein breites Spektrum von Gewalt gegen *das potenziell Nicht-Identische im Eigenen*, gegen all diejenigen, um nochmals auf den Nationalsozialismus zu sprechen zu kommen, „die innerhalb der ‚arischen‘ Gemeinschaft den Kriterien der *reinen* Immanenz nicht entsprachen“ (Nancy 1988: 32). Unter dem Vorzeichen einer extremen Biologisierung des Rassismus bzw. Antisemitismus werden die „politischen Praktiken der ‚Säuberung‘ und Vernichtung des ‚sozialen Körpers‘“ (dazu Sémelin 2007: 17) dabei als „Hygienepolitik“ präsentiert und legitimiert. Daraus erklärt sich auch, weshalb genozidale Gewalt immer einen – auch wenn der Begriff umstritten ist (vgl. Barth 2006: 17) – „kulturellen Genozid“ *voraussetzt*: Denn es gilt, das zu vernichten, was von einer „vitalen Mischung“ (Lévy 1994: 61) zeugen könnte, von einer gemeinsamen Lebensform, von einer geteilten Sensibilität, um deren schiere Möglichkeit im Gegenteil als faktische Gefahr der Verunreinigung oder Kontamination darzustellen.[38]

Genozidaler Gewalt, so meine These, geht folglich immer ein „*Prozeß* der Faschisierung“[39] und mithin der *Vergleichgültigung* voraus.

---

37 Die Definition von Genoziden ist bekanntlich Gegenstand unzähliger juristischer und philosophischer Kontroversen, wobei insbesondere die Frage nach der Intention eine zentrale, gleichwohl extrem umstrittene Rolle spielt (vgl. dazu etwa Tatz 2003).

38 Vgl. dazu auch Adelman (1997: 14 f.): „Thus, I want to differentiate between a massacre which results in the destruction of a specific group from its existence on earth, and genocide which entails two additional steps – carrying out the act in a cruel way which dehumanizes the people in the process and, further, aims to eliminate the memory of the people from history. […] Such an act is only inflicted on people who are both other and proximate. The enemy other can be destroyed but it will not be an act of genocide. / Is genocide then a spontaneous act of murder driven by primitive tribal passions as a spontaneous expression of tribal hatred? Or is it a calculated political act? Although the latter accurately characterizes the political instrumentalism necessary to bring about a genocide, the point of this essay is to argue that the phenomenology of genocide reveals an even deeper and more profound meaning. The object is to purify the self in relationship to proximate others.“

39 Vgl. zu diesem Begriff Haug (1986) sowie Kaltenecker (2000: 93).

Denn immer handelt es sich darum, die Angst vor der eigenen Nicht-Identität (Fragmentierung) auf den Anderen zu projizieren, um sich selbst zu reinigen, zu integrieren, ja zu panzern.[40] Dies zeigt sich auch sehr deutlich in einer Analyse faschistischen Terrors, der das Begehren des Subjekts nach Integration ausbeutet, wie Debra Bergoffen zeigt:

> Where Hobbes insists that the state of atomization and aggression precipitates the crisis of survival which necessitates the social contract and creates civil society, totalitarian strategists note that human beings reduced to their fragmented state are consumed by a desire for totality and that the key to political control is the ability to control the fulfillment of this desire. Thus, the totalitarian state most effectively controls its subjects if it feeds the desire for integration by confronting the subject with social isolation and terror (figures of fragmentation) and allows only one integrative image to emerge, the image of the body politic. Given the teleological lure of this imago, the terrorized subject submits to its alienation in the domination image. (Bergoffen 1990: 120)

Immer handelt es sich anders gesagt darum, das Phantasma einer bedrohten Integrität des „sozialen Körpers" aufs Neue zu beleben. Entscheidend an diesem Prozess wiederum ist, dass die unterstellte eigene Nicht-Identität durch „die beharrliche Ausgrenzung dieses Anderen gleichsam endgültig zu verbannen versucht [wird]" (Kaltenecker 2000: 104). Die Negation des Anderen fungiert hier also gewissermaßen als das „ursprüngliche Supplement" der Selbstkonstitution des Eigenen. Der „Logik des Supplements" (Derrida) zufolge ist eine solche Selbstkonstitution ein eminent instabiler Prozess, ja ein Prozess, der zwangsläufig zum Scheitern verurteilt ist. Eben dies aber erklärt, warum die *Barbarisierung*[41] bzw. *Animalisierung* oder *Bestialisierung*[42] des Anderen, die genozidale Gewalt rechtfertigen soll, notwendig auch zu einer *Brutalisierung*[43] des Umgangs mit ihm – wie mit dem „Fremden" im „Eigenen" – führt. Denn um das Phantasma des bedrohten Eigenen am Leben zu erhalten, gilt es, „das Verworfene ständig wiederauf[zu]

40 Hier ließe sich eine Reihe gewichtiger Untersuchungen zitieren, die etwa der Rolle und Genese des „Körperpanzers" nachgehen (vgl. Theweleit 2000) und zeigen, wie der virile Körper als „Ideal und Abwehrinstanz" in eins fungiert (vgl. Wildmann 1999).

41 Zu diesem Begriff vgl. näherhin Kapust (2004: 166 ff.).

42 Die entsprechende Rhetorik, etwa die Rede von „Bazillen", „Parasiten", „Blutsaugern" oder „Ungeziefer", deren Unreinheit die Gesundheit des „Volkskörpers" bedroht, ist weithin bekannt; vgl. dazu in Bezug auf Hitlers Gebrauch dieser Terminologie die Zusammenstellung bei Jäckel (1986: 69).

43 Diesen Begriff übernehme ich von David (2007: 181-194).

suchen, um dessen traumatisierendes Potential immer wieder aufs Neue gewaltsam in Szene zu setzen“ (Kaltenecker 1995: 105). Die Genese des Hasses ist also ständig neu zu beleben *und* zu vertiefen, soll sie am Leben erhalten werden. Hieraus erhellt, weshalb „der Jude“ für den Arier die Funktion innehatte, ihn „immerfort zum Bewußtsein seines Selbst zu bringen, ihn an sich selbst zu mahnen“ (v. Braun 1988: 411). Denn es bedarf der Ausbildung eines „Ethos des Hasses“ (vgl. Lehmann 2011: 96 u. 106 ff.) ebenso, wie der Habitualisierung jener Indifferenz, die dem Leiden anderer gegenüber vergleichgültigt und die „Arbeit der Vernichtung“ allererst möglich macht. Der Nationalsozialismus hat diese phantasmatische Dialektik *paranoider* Selbstkonstitution – die das zweckrational handelnde Individuum *à la limite* zwischen der affektiven Indifferenz dem Leiden anderer gegenüber und der emotionalen Motivierung ihrer faktisch zu leistenden Auslöschung aufreibt[44] – sicherlich auf die Spitze getrieben. Denn es gelang ihm, alle Feinde mit „dem Juden als reiner Abstraktion“ in Verbindung zu bringen, d. h. einen „regenerierenden Antisemitismus“ zu schaffen, der ihm nicht nur eine flexible Etikettierung seiner Feinde ermöglichte (vgl. Traverso 2003: 146),[45] sondern vor allem auch die Subreption einer eigenen, unwandelbaren Integrität erlaubte. Ein bemerkenswertes Indiz hierfür ist, dass die sogenannte „Judenforschung“ von so hoher Bedeutung für die Nazis war, dass es etwa ein „Jüdisches Zentralmuseum“ geben hätte sollen, das die Erinnerung an „die Juden“ auch nach der „Endlösung“ hätte bewahren sollen – ja müssen.[46]

---

44 Man vgl. zur damit angezeigten Ausbeutung der „affektiven Zerbrechlichkeit“ (Ricœur) des Menschen die Überlegungen Wolfgang Blankenburgs in seinem Aufsatz „Affektivität und Emotionalität“, die die spannungsreiche, weitgehend auf prä-reflexiver Ebene zu verortende „Janus-Struktur des Erlebens als pathisches Af-fiziertwerden und e-motives Antworten“ aufzeigen, eine Struktur, die deren „wechselseitige Ausblendung“ (Blankenburg 2002: 29) (!) nicht ausschließt.

45 Vgl. diesbezüglich auch Zygmunt Baumans Konzept des *conceptual jew*, das in der deutschen Übersetzung unpassend mit „Judenbild“ wiedergegeben wurde (Bauman 1992: 53 / 1989: 39). Ganz klar wies auf die Logik dieser Konzeptualisierung schon Hans Kohn im Jahre 1940 hin: „[…] [W]hereas the Reich is a constant factor, the Gegenreich is a variable factor, according to circumstances, the political exigencies of one moment putting up another adversary than those of another moment. Here Chancellor Hitler made a master-move by pointing out the Jews as the Gegenreich,[] and by identifying all his enemies with Judaism.“ (Kohn 1940: 69)

46 Vgl. zu diesem Projekt Rupnows Artikel „Ihr müßt sein, auch wenn ihr nicht mehr seid‘“ (Rupnow 2002).

4. Zum Ausblick: Der Leib als „Bedrohung“ und „Ressource“

Man mag, nicht zuletzt vom Gesichtspunkt des Historikers aus, bezweifeln, ob eine solche paranoide Logik der Selbstkonstitution – in der sich die Produktion affektiver Indifferenz gegenüber dem Leiden anderer mit der emotionalen Motivierung ihrer Auslöschung auf nur scheinbar paradoxe Weise verbindet[47] – das Ereignis des Genozids zu erklären vermag. Gilt es nicht vielmehr, andere – politische, ideologische, sozialpsychologische oder gar ökonomische[48] – Erklärungsansätze heranzuziehen und in ihrer Interdependenz auszuloten, um ihrem Faktum möglichst gerecht zu werden? Muss man nicht in letzter Instanz vielleicht sogar „ein Element von Zufall und reiner Irrationalität“ (Merleau-Ponty 2000: 193) annehmen, wie Merleau-Ponty spekulierte, d. h. die „kapriziöse Natur der Kontingenz“, wie es ein renommierter Genozidforscher neuerdings ausdrückte (Levene 2005: 36)? Ohne diese Frage hier entscheiden zu wollen bzw. zu können, laufen meine Überlegungen auf eine andere Schlussfolgerung hinaus. Denn wie die aufgewiesene phantasmatische Dialektik zeigt, wird genozidale Gewalt nur dort *möglich*, so meine These, wo ihr ein *sich beschleunigender Prozess der Desensibilisierung* voraufgeht. Dieser Prozess erschließt sich zum Teil, insbesondere wenn geschichtsphilosophisch legitimierte Diskurse der Inferiorisierung des Anderen im Spiel sind, sicherlich dem Blick des Historikers.[49] Abgesehen von der offenen Frage, inwieweit dessen retroaktive Kreativität der Wahrheitsfindung zu einer entsprechend sensibilisierten Diagnose der Gegenwart beizutragen vermag, scheint mir dieser Blick jedoch nicht an die Wurzeln des Phänomens zu reichen. Denn die genannte Desensibilisierung von Tätergesellschaften ist nicht nur ein vielschichtiger diskursiver Vorgang. Es handelt sich dabei vor allem um einen, ebenso vielfach unterhalb der gesellschaftlichen Wahrnehmungsschwelle verlaufenden, Prozess „vielfältiger alltäglicher Normalisierungspraxen“ (Haug 1986: 8) im Zeichen von der Verletzlichkeit und Sterblichkeit des Menschen gegenüber

47 Vgl. dazu die wichtigen Überlegungen zu einem „Pathos der Apathie“ bei Trawny (2005: 41 ff.).

48 Vgl. zuletzt für den Holocaust das durchaus umstrittene Buch von Götz Aly, *Sozialpolitik und Judenvernichtung. Gibt es eine Ökonomie der ‚Endlösung‘?* (Aly 2005).

49 Vgl. Traverso (2003: 81-103), der einen solchen Zusammenhang in Bezug auf den europäischen Kolonialismus und den Nationalsozialismus herausarbeitet; spezifisch für Deutschland vgl. Melber (1992) sowie Brehl (2000); allgemeiner dann Levene (2005), der diesbezüglich Zusammenhänge mit der Herausbildung der Nationalstaaten nachweist.

„indifferenten Fortschrittsideen" (Patočka 2011: 153), der sich mit gängigen geschichtswissenschaftlichen Kategorien nicht adäquat beschreiben lässt. Weiter führen hier z. B. kulturanthropologische Analysen, die die leibhaftige Vorgeschichte konkreter Verfeindung als einen sich steigernden, an der Produktion des Fremdkörpers sich abarbeitenden Prozess sozialer Degradierung (*souillure*), Entwürdigung (*avilissement*) und Schändung (*profanation*) analysieren (vgl. Nahoum-Grappe 2002), der zuletzt in der Dehumanisierung des Anderen kulminiert.[50] Weiter führen auch leibtheoretische Erwägungen im Zusammenspiel von politischer Theorie und Gender Studies, die die augenscheinliche „Lücke zwischen theoretischen Makro-Ansätzen und den ‚Details des Genozids im Sinne einer Abfolge von [alltäglichen] Gewalthandlungen'" zu erschließen antreten (Baines 2003: 479). Indem in diesem Zusammenhang die Verflechtungen zwischen individuellen Körpern und der *body politic* fokussiert werden, lässt sich nachweisen, wie „nationalistische Imaginationen" und Feindbildkonstruktionen „sowohl in formalen Strukturen als auch jenseits solcher statthaben" (ebd.: 480).

Der wichtige Beitrag solcher Arbeiten liegt meines Erachtens somit weniger darin, dass sie verschiedene diskursive Praktiken differenzieren, sondern dass sie uns auf die Spur einer *leibhaftigen Dynamik der Desensibilisierung* bringen, die nicht notwendig eindeutige historische Verlaufsformen zeigt und angesichts der ideologischen Diskurse, die auf die Produktion von Feindbildern und Hass abzielen, allzu leicht unterbelichtet bleibt. Der Ertrag solcher Analysen liegt also nicht nur in dem Nachweis, dass und wie die „kollektive Identität" der Opfer im Zusammenspiel verschiedener diskursiver Praxen Ziel „symbolischer Vernichtung" (*extermination symbolique*) wird und so direkter Gewalt den Weg ebnet (vgl. Nahoum-Grappe 2002: 608). Diese Einsicht bedeutet zweifellos schon einen wichtigen Erkenntnisfortschritt gegenüber einseitigen Erklärungsansätzen (die etwa den „autoritären Charakter", die „ideologische Indoktrination", die „Entfesselung zweckrationaler Vernunft" oder eine stochastische Häufung pathologischer Charaktertypen für die Geschehnisse verantwortlich zeichnen). Die besondere Stärke dieser Ansätze liegt gleichwohl darin begründet, dass sie die prä-reflexiv verlaufenden Prozesse einer *leibhaftigen, ja zwischenleiblichen Sinnbildung* thematisch zu machen erlauben, in denen sich

50 Vgl. dazu im Anschluss an Levinas die Analyse von Howard Adelman. Dieser sieht in solcher Gewalt, „which aims to deface the face, which figures on disfiguring the body" (Adelman 1997: 8), d. h. in einer grausamen Gewalt, die nicht nur die physische Existenz, sondern das Antlitz der Anderen (und schließlich die Erinnerung an diese) zerstört, den entscheidenden Wesenszug genozidaler Gewalt.

in letzter Instanz entscheidet, ob uns das Leiden und die Verletzlichkeit des Anderen ethisch anspricht oder nicht.[51]

Was bedeutet es jedoch, diese Dimension zu fokussieren? Unterstelle ich damit, dass sich Genozide in der Faktizität interpersonaler Begegnungen entscheiden, nicht aber in untergründigen gesellschaftlichen Prozessen der Verfeindung und ideologischen Diskursen der Gewaltrechtfertigung? Dies zu leugnen wäre in der Tat fahrlässig. Im Gegenzug wäre es aber ebenso kurzschlüssig, sich über die *Modalität* der angesprochenen Prozesse „untergründiger Sinnbildung"[52] nicht genauer zu verständigen. Denn es ist die *Passivität* zwischenleiblichen Existierens,[53] in der sich nicht nur die Gründe für unsere Verführbarkeit durch das Bild des „Einen Körpers" (*le corps-Un*) (Claude Lefort), sondern auch für die angesprochene Desensibilisierung auffinden lassen. Zu beschreiben bliebe also, wie sich die genannten Diskurse unserer „Leibwahrheit" – d. h. unserer leibhaftigen Nicht-Koinzidenz mit uns selbst – bemächtigen, sich ihr aufpfropfen, sie entstellen und ausbeuten. Dies erforderte – was ich hier nicht umfassend leisten kann – eine systematische Analyse der Korrelation von zwischenleiblicher und d. h. weitestgehend prä-reflexiv verlaufender Habitusgenese und Indifferenzproduktion. Die Aufgabe einer solchen Analyse bestünde darin, nachzuweisen, wie gesellschaftliche Praxen und Bilder des (sozialen) Körpers – insbesondere jene, die der Repräsentation und Herstellung seiner Einheit, Reinheit und Ganzheit dienen – die Angst vor der eigenen Nicht-Identität ausbeuten und dadurch individuelle Wahrnehmungsschemata und Handlungsspielräume im Rücken des Ich formen, reglementieren und beschneiden, ohne reflexiv explizit gemacht werden zu können.[54]

---

51 Die Rede vom „ethischen Anspruch" greift hier den Ansatz Levinas' auf (vgl. bes. Lévinas 1993), jedoch in veränderter Terminologie.

52 Ich übernehme den Ausdruck von László Tengelyi, der von einer „untergründigen Sinnbildung aus Unverfügbarem" (Tengelyi 2007: 302) spricht.

53 Es gilt dazu, wie ich bereits im vorhergehenden dritten Kapitel unterstrichen habe, die „Zwischenleiblichkeit" nicht mehr im Sinne Merleau-Pontys auf die Annahme eines „Fleisches der Welt" zu gründen, sondern mit Richir auf die Korrelation von Leiblichkeit und Phantasie; vgl. zu diesem entscheidenden Paradigmenwandel der Phänomenologie der Intersubjektivität Richir (2000: 526-535).

54 Konkrete Analysen, die dieser Dynamik zwischenleiblicher Habitusgenese und Indifferenzproduktion gewidmet sind, finden sich in Theweleit (2000); Kaltenecker (2000); Diehl (2006: 10-14) und Gamper (2006: 150 f. u. 162 ff.), beim Letzteren zu einer an der Formung der individuellen Einbildungskraft ansetzenden „Imaginärpolitik", die „jenseits der Sphäre rationaler Entscheidungen" arbeitet und mithin „jenseits juridischer Kategorien" (ebd.: 150) zu verorten ist.

Didier Franck hat die ebenso grundlegende wie unauflösbare Ambiguität unseres Leibes, die aus dieser ihm wesenhaften „ontologischen Diplopie“[55] resultiert, in folgender Weise zusammengefasst: „L’entrelacs est donc à la fois *la ressource* de la phénoménologie face à l’alterité et *la menace* d’une altération principielle et originaire de la sphère égologique propre.“ (Franck 1981: 157)

Bedrohung und Ressource – dies beschreibt sehr gut, wie unsere ursprüngliche „Leibdifferenz“ unsere Existenz prä-reflexiv trägt und wie sie *ausgebeutet* werden kann. Ich habe bislang viel von dieser Bedrohung gesprochen, die Beschwörung des Gegen-Phantasmas eines integralen Kollektivkörpers als Keim genozidaler Gewalt zu verstehen vorgeschlagen. Wie jedoch steht es um die *Ressource*, von der die Rede ist? Dieses befreiende Potenzial, so meine abschließende These, ist dort aufzusuchen, wo wir unsere ursprüngliche Leibwahrheit – das Aufklaffen unseres Leibes, unsere Nicht-Koinzidenz mit uns selbst – nicht mehr unter dem metaphysischen Primat der *vereinigenden Funktion des Ganzen* betrachten, der die abendländische Metaphysik von Aristoteles über Hegel bis Husserl und darüber hinaus beherrscht. Dort hingegen, wo der Körper nicht mehr als Totalität gedacht wird, erweist sich die *imago* des autonomen, unverletzlichen und handlungsmächtigen Körpers schließlich als das, was sie ist: als eine vom Begehren nach Einheit, Ganzheit und Reinheit – d. h. vom Phantasma der Integrität – getragene Hypostasierung. Einer *Politik des autonomen Körpers*, die dessen Verletzlichkeit an sich selbst negiert und die Verletzlichkeit des Anderen einer paternalistischen Logik der Domination unterstellt, ohne für sie sensibel zu sein, lässt sich dann eine *Politik des verletzlichen Körpers* entgegenstellen.

Eine solche Politik gibt es bislang nicht, doch vielleicht ein „Geschichtszeichen“ von ihr, das uns für ihr Kommen sensibel macht. Ich sehe es dort am Werk, wo das Partikuläre unserer leibhaftig verletzlichen Existenz zum Universalen wird, ohne dass die damit aufbrechende Dissymmetrie der Logik eines übergreifenden Ganzen und einer seiner Bewahrheitung verpflichteten „indifferenten Vernunft“ geopfert würde.[56] Bezeichnenderweise zeigt dieses Zeichen sich dort, wo die Politik des autonomen Körpers diesen als das enthüllt, was er ist: als eine Idealisierung des souveränen, d. h. unverletzlichen, handlungsmächtigen und

55 Zu diesem Begriff Maurice Blondels vgl. Merleau-Ponty (1973: 103 f.).

56 Zur Kritik „indifferenter Vernunft“, so wie sie sich insbesondere in der Hegelschen Konzeption der Vernunft in der Geschichte und der in ihrem Sog betriebenen Rechtfertigung von Gewalt und Krieg wirkmächtig realisierte, vgl. die im Anschluss an Ricœur formulierten Überlegungen bei Liebsch (1999: 78 ff.).

entsprechend als Paradigma vorgestellten *männlichen* Körpers. Der verletzliche Körper dagegen wurde traditionell *feminisiert*, also passivisch aufgefasst, und entsprechend dem Schutz der männlichen Herrschaft unterstellt. Gegen die damit verbundene implizite strukturelle Abwertung leibhaftiger *weiblicher* Selbstbestimmung und Handlungsfähigkeit versteht sich der Spruch des Haager Kriegsverbrechertribunals, das am 22. Februar 2001 Vergewaltigungen, die ein effektiver Teil genozidaler Vernichtungspraktiken sind (*genocidal rape*), nicht nur als „Kriegsverbrechen", sondern als „Verbrechen gegen die *Menschheit*" (vgl. Bergoffen 2003; MacKinnon 2006) verurteilt hat.

Dies will, mit anderen Worten, besagen, dass die Möglichkeit genozidaler Gewalt nicht nur dort zu bedenken ist, wo die Desensibilisierung *in actu* so weit fortgetrieben ist, dass das Leiden der einen die anderen nicht mehr berührt. Weil Genozide wie Kriege immer unter den Augen der Öffentlichkeit stattfinden, bleibt sie vielmehr gerade dort in ihrer *Ermöglichung* zu sehen, wo wir ihr im Zeichen des „autonomen Körpers" indifferent gegenüberstehen, gebannt von einer „Art Fatalität mit den sinnlosen Leiden, die von den natürlichen Geißeln der Menschheit gleich Folgen einer ontologischen Perversion ausgehen" (Lévinas 1996: 122). Dagegen gälte es – und genau dies tut der Haager Richtspruch, darin scheint er ereignishaft – den Anspruch auf Universalität von seiner Sensibilität für das von ihm Ausgeschlossene her zu reformulieren. Hierin zeigt sich eine Sensibilität, die uns anarchisch im Sinne Levinas' einwohnt, nicht aber auf unsere Offenheit ihm gegenüber angewiesen ist. Oder, wie Judith Butler es formulierte: „That which remains ‚unrealized' by the universal constitutes it essentially. The universal begins to become articulated precisely through challenges to its *existing* formulation" (Butler 2000: 431). Diese Herausforderung liegt *in uns* bzw. *zwischen uns*, in der Abgründigkeit unserer (zwischen)leiblichen Verfassung, deren Heteronomie eine „Politik des autonomen Körpers" auszutreiben versucht.

Exakt mit dieser Beobachtung stoße ich nun zuletzt auch wieder auf meine eingangs formulierte Frage nach Europa. Genauer gesagt stoße ich damit auf das gespaltene, zwischen seinem Anspruch auf Universalität und der Gewalt ihrer Verwirklichung hin und her gerissene *Erbe Europas*, das es in seiner unabweisbaren Nachträglichkeit aufzunehmen hat: Es handelt sich um das Erbe jener extremen Gewalt, die es in seiner imperialistischen Expansion (die allzu oft im Wind einer zu realisierenden Universalität zu segeln vorgab) gesät hatte, die es indifferent gegenüber dem Leiden der anderen und schließlich auch dem Leiden der Nachbarn, der Fremden *unter uns*, werden ließ – und sein lässt.

Levinas konfrontiert uns mit eben diesem Problem, wenn er am Ende von *Jenseits des Seins* die für seine „Ethik des Anderen“ zentrale Frage stellt, wie Ethik und Politik zu vermitteln sind (vgl. Staudigl 2008):

> Das eigentliche Problem besteht für uns [andere] Abendländer [*nous autres Occidentaux*] nicht so sehr darin, die Gewalt abzulehnen, als vielmehr darin, uns zu fragen, wie wir die Gewalt so bekämpfen sollen, daß wir – ohne in der Widerstandsverweigerung gegenüber dem *Bösen* zu verkümmern – die Institutionalisierung der Gewalt infolge ebendieses Kampfes verhindern können. Perpetuiert nicht der dem Krieg erklärte Krieg das, was er zu vertilgen aufgerufen ist, um mit gutem Gewissen den Krieg und seine mannhaften Tugenden zu sanktionieren? (Lévinas 1998: 378; Übers. leicht modif.; M. S.)

Sich aus diesem Zirkel davonzustehlen ist, wie schon diese kurze Reflexion auf das *gespaltene Erbe* Europas verdeutlicht, ebenso unmöglich geworden, wie ihn unter Berufung auf geschichtsphilosophisch legitimierte Vernunftkonzeptionen und Fortschrittsoptimismen gewaltsam zu zerschlagen. Es kann im Gegenteil nur darum gehen, das „Faktum der Gewalt“ – von dem vielleicht ebenso gesprochen werden muss, wie Kant vom „Faktum der Vernunft“ sprach – *zu beschreiben*, ohne vorzugeben, es restlos zu verstehen oder zu erklären, um so *die Gewalt zu retardieren*. Eine solche Beschreibung, die keine *Ursachen* zu liefern sucht, sondern eher *Ursprüngen* im Sinne Hannah Arendts nachspüren möchte, aus denen sich das Ereignis nachträglich erhellt, ohne daraus abgeleitet werden zu können,[57] versuchte ich hier zu skizzieren. Sie sollte darlegen, dass die historische „Verkettung von Elementen“ – wie Nationalismus, Rassismus, Imperialismus, (Neo-)Kolonialismus, Antimodernismus –, die zu extremer Gewalt führen kann, im „‚mentalen Habitus‘“ (Traverso 2003: 152) einer spezifischen Auffassung unseres Körpers einen entscheidenden Katalysator hat.

Literaturnachweise

Adelman, Howard (1997): „Membership and Dismemberment: The Body Politic and Genocide in Rwanda“, unpubliziertes Manuskript 1997, 28 p., Repository of York Univ.: http://pi.library.yorku.ca/dspace/bitstreamhandle/10315/2635/H%20

57 Vgl. Arendt (1990: 73): „Das Ereignis erhellt seine eigene Vergangenheit, sollte aber nicht daraus abgeleitet werden.“ Vgl. zu dieser Perspektive der Beschreibung auch Traverso (2003: 22 f.).

A%20Membership%20and%20Dismemberment-The%20Body%20Politic%20 and%20Genocid.PDF?sequence=1 (Zugriff am 10.06.2012).

Ahmed, Sara (2004): „Collective Feelings. Or, the Impressions Left By Others", in: *Theory, Culture and Society* 21/2, 25-42.

Aly, Götz (2005): *Sozialpolitik und Judenvernichtung. Gibt es eine Ökonomie der ‚Endlösung'?*, Berlin: Rotbuch.

Arendt, Hannah (1990): *La nature du totalitarisme*, übers. v. M.-I. Brudny de Launay, Paris: Payot.

Baines, Erin K. (2003): „Body politics and the Rwandian Crisis", in: *Third World Quarterly* 24/3, 479-493.

Barth, Boris (2006): *Genozid. Völkermord im 20. Jahrhundert. Geschichte, Theorien, Kontroversen*, München: Beck.

Bauman, Zygmunt (1992): *Dialektik der Ordnung. Die Moderne und der Holocaust*, übers. a. d. Engl. v. U. Ahrens, Hamburg: Europ. Verl. Anstalt 1992 [engl. *Modernity and the Holocaust*, Cambridge / Maldon: Polity Press 2008 (1989)].

Behnke, Elizabeth (2008): „Interkinaesthetic affectivity: a phenomenological approach", in: *Continental Philosophy Review* 41/2, 143-161.

– (2010): „Working Notions: A Meditation on Husserlian Phenomenological Practice", in: T. Nenon / P. Blosser (Hg.), *Advancing Phenomenology: Essays in Honor of Lester Embree* (*Contributions to Phenomenology* Vol. 62), Dordrecht et al.: Springer, 45-70.

Benjamin, Walter (1980): „Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit" (Dritte Fassung), in: ders., *Gesammelte Schriften* Bd. I.2, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 471-508.

– (1997): „Franz Kafka. Zur zehnten Wiederkehr seines Todestages", in: ders., *Gesammelte Schriften.* Bd. II.2, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 409-438.

Bergoffen, Debra (1990): „The Body Politic: Democratic Metaphors, Totalitarian Practice, Erotic Rebellions", in: *Philosophy & Social Criticism* 16, 109-126.

– (2003): „February 22, 2001. Toward a Politics of the Vulnerable Body", in: *Hypatia* 18/1, 116-134.

Blankenburg, Wolfgang (2002): „Affektivität und Emotionalität", in: T. Fuchs / Ch. Mundt (Hg.), *Affekt und affektive Störungen. Phänomenologische Konzepte und empirische Befunde im Dialog*, Paderborn et al.: Schöningh, 17-31.

Bloch, Marc (1974): *Apologie der Geschichte oder der Beruf des Historikers,* übers. a. d. Französ. v. S. Furtenbach, Stuttgart: Klett (franz., *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien*, Paris 1967).

Blok, A. (2000): „The Enigma of Senseless Violence", in: G. Aijmer / J. Abbink (Hg.), *Meanings of Violence. A Cross Cultural Perspective*. Oxford & New York: Berg, 23-38.

Blumenberg, Hans (1998): *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Bonacker, Thorsten (2003): „Gewalt in der Gemeinschaft. Möglichkeiten und Grenzen symbolischer Integration", in: K. Scherpe / Th. Weitin (Hg.), *Eskalationen. Die Gewalt von Kultur, Recht und Politik*, Tübingen: Diskord, 135-149.

Bourdieu, Pierre (1976): *Entwurf einer Theorie der Praxis auf der Grundlage der kabylischen Gesellschaft,* übers. a. d. Französ. v. C. Pialoux u. B. Schibs, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

– (2005): *Die männliche Herrschaft*, übers. a. d. Französ. v. J. Bolder, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Bourgault, Jean (2005): „Repenser le corps politique. ‚L'apparence organique du groupe' dans la *Critique de la Raison dialectique*", in: *Le Temps Modernes* 632-634, 477-504.

Braun, Christina von (1988): *Nicht-Ich. Logik, Lüge, Libido*, Frankfurt a. M.: Neue Kritik.

Brehl, Medardus (2000): „Vernichtung als Arbeit an der Kultur. Kolonialdiskurs, kulturelles Wissen und der Völkermord an den Herero", in: *Zeitschrift für Genozidforschung* 2/2, 8-28.

Butler, Judith (1998): *Haß spricht. Zur Politik des Performativen*, übers. a. d. Engl. v. K. Menke u. M. Krist, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

– (2000): „The End of Sexual Difference?", in: E. Bronfen / M. Kavka (Hg.), *Feminist Consequences. Theory for the New Century*, New York: Columbia Univ. Press, 414-434.

Cavarero, Adriana (2002): *Stately Bodies. Literature, Philosophy, and the Question of Gender*, trans. from Italian by R. de Lucca and D. Shemek, Ann Arbor: The Univ. of Michigan Press.

– (2009): *Horrorism. Naming Contemporary Violence*, trans. from Italian by W. McCuaig, New York: Columbia Univ. Press.

Chalk, Frank R. / Jonassohn, Kurt (1990): *The History and Sociology of Genocide. Analyses and Case Studies*, New Haven: Yale Univ. Press.

Crépon, Marc (2004): „Penser l'Europe avec Patočka. Réflexions sur l'alterité", in: *Esprit*, 310 (Dec.), 28-44.

Dastur, Françoise (2006): „L'Europe et ses philosophes: Nietzsche, Husserl, Heidegger, Patočka", in: *Revue philosophique du Louvain* 104/1, 1-22.

David, Alain (2007): „Die Brutalisierung", in: G. Leghissa / M. Staudigl (Hg.), *Lebenswelt und Politik. Perspektiven der Phänomenologie nach Husserl*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 181-194.

Delhom, Pascal (2000): „Verletzungen", in: M. Dabag / A. Kapust / B. Waldenfels (Hg.), *Gewalt. Strukturen. Formen. Repräsentationen* (*Genozid und Gedächtnis*, Bd. 1), München: Fink, 279-296.

Delruelle, Edouard (2007): „Démocratie et disincorporation", in: *Noesis* 12, http://noesis.revues.org/index1353.html, 11 p.

Derrida, Jacques (1992): *Das andere Kap. Die vertagte Demokratie. Zwei Essays zu Europa*, a. d. Französ. v. A. García Düttmann, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

– (2003): *Die Stimme und das Phänomen. Einführung in das Problem des Zeichens in der Phänomenologie Husserls*, neu übers. a. d. Französ. v. H.-D. Gondek, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Diehl, Paula (2006): „Körperbilder und Körperpraxen im Nationalsozialismus", in: dies. (Hg.), *Körper im Nationalsozialismus. Praxen und Bilder*, München: Fink, 9-30.

Dodd, James (2009): *Violence and Phenomenology*, London et al.: Routledge.

Franck, Didier (1981): *Chair et Corps. Sur la phénoménologie de Husserl*, Paris: Minuit.

Gamper, Michael (2006): „Nacktes Leben – lebendige Nacktheit. Formung der Masse durch Körper- und Volkskörperpolitik", in: P. Diehl (Hg.), *Körper im Nationalsozialismus. Praxen und Bilder*, München: Fink, 149-172.

Gauchet, Marcel (1981a): „Des deux corps du roi au pouvoir sans corps. Christianisme et politique I", *Le Débat* 14, 133-157.

– (1981b): „Des deux corps du roi au pouvoir sans corps. Christianisme et politique I", *Le Débat* 15, 147-168.

– (1985): *Le désenchantement du monde. Une histoire politique du monde*, Paris: Gallimard.
Haug, Wolfgang (1986): *Die Faschisierung des bürgerlichen Subjekts. Die Ideologie der gesunden Normalität und die Ausrottungspolitiken im deutschen Faschismus*, Berlin: Argument-Verlag.
Hegel, Georg W. F. (1982): *System der Sittlichkeit*, hg. von H. D. Brandt, Hamburg: Meiner.
– (1986): *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte III* (Werke Bd. 20), Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
Henry, Michel (2008): *Du communisme au capitalisme. Théorie d'une catastrophe*, Paris: O. Jacob.
Husserl, Edmund (1952): *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution* (Husserliana Bd. IV), hg. v. M. Biemel, Den Haag: Nijhoff.
– (1963): *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge. Eine Einleitung in die Phänomenologie* (Husserliana Bd. I), hg. v. S. Strasser, Den Haag : Nijhoff.
– (1973): *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß. Dritter Teil: 1929-1935* (Husserliana Bd. XV), hg. v. I. Kern, Den Haag : Nijhoff.
– (1973b): *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß. Zweiter Teil: 1921-1928* (Husserliana Bd. XIV), hg. v. I. Kern, Den Haag : Nijhoff.
– (1993): *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934-1937* (Husserliana Bd. XXIX), hg. v. B. Schmid, Dordrecht et al.: Springer.
– (2006): *Späte Texte über Zeitkonstitution. 1929-34. Die C-Manuskripte* (Husserliana Materialien Bd. VIII), hg. v. D. Lohmar, Dordrecht et al.: Springer.
– (2008): *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937*) (Husserliana Bd. XXXIX), hg. v. R. Sowa, Dordrecht et al.: Springer.
Jäckel, E. (1986): *Hitlers Weltanschauung. Entwurf einer Herrschaft*, Stuttgart: Deutsche Verlagsanstalt.
Kaltenecker, Siegfried (1995): „Weil aber die vergessenste Fremde unser Körper ist. Über Körper-Repräsentationen und Faschismus", in: M.-L. Angerer (Hg.), *The Body of Gender: Körper / Geschlechter / Identitäten*, Wien: Passagen, 91-109.
Kant, Immanuel (2005): *Der Streit der Fakultäten*, Hamburg: Meiner.
Kantorowicz, Ernst H. (1990): *Die zwei Körper des Königs. Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters*, übers. a. d. Engl. v. H. Theimer, München: dtv.
Kapust, Antje (2004): *Der Krieg und der Ausfall der Sprache*, München: Fink.
Kearney, Richard (2003): *Strangers, Gods, and Monsters. Interpreting Otherness*, London et al.: Routledge.
Kleiser, Christina (2010): „Autobiografie, Geschichtspolitik und die Pflicht zur Gerechtigkeit. Zur historischen Bedingtheit von Paul Ricœurs Alterswerk *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*", in: B. Liebsch (Hg.), *Bezeugte Vergangenheit oder Versöhnendes Vergessen. Geschichtstheorie nach Paul Ricœur* (Sonderband Nr. 24 der Deutschen Zeitschrift für Philosophie), Berlin: Akademie, 333-356.
Klinger, Cornelia (2002): „Corpus Christi, Lenins Leiche und der Geist des Novalis, oder: Die Sichtbarkeit des Staates. Über ästhetische Repräsentationsprobleme

demokratischer Gesellschaften", in: H. Belting / D. Kamper / M. Schulz (Hg.), *Quel Corps? Eine Frage der Repräsentation*, München: Fink, 219-232.

KOHN, HANS (1940): „The Totalitarian Philosophy of War", in: *Proceedings of the American Philosophical Society* 82/1, 57-72.

KOSCHORKE, ALBRECHT / LÜDEMANN, SUSANNE / FRANK, THOMAS / MATHALA DE MAZZA, ESTHER (2008): *Der fiktive Staat. Konstruktionen des politischen Körpers in der Geschichte Europas*, Frankfurt a. M.: Fischer.

KRESSEL, NEIL J. (1996): *Mass-Hate. The global rise of genocide and terror*, New York: Plenum Press.

LEFORT, CLAUDE (1981): „L'image du corps et le totalitarisme", in: ders., *L'invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*, Paris: Fayard, 159-176.

LEFORT, CLAUDE (1986): „Permanence du theologico-politique", in: ders., *Essais sur le politique. xixe-xxe siècle*, Paris: Seuil, 275-329.

LEHMANN, SANDRA (2011): „Hass oder der Impetus der Vernichtung", in: A. Hetzel / B. Liebsch / H. R. Sepp (Hg.), *Profile negativistischer Sozialphilosophie. Ein Kompendium* (Sonderband Nr. 32 der Deutschen Zeitschrift für Philosophie), Berlin: Akademie Verlag, 95-111.

LEVENE, MARC (2005): *Genocide in the Age of Nation States I: The Meaning of Genocide*, London / New York: Tauris.

LÉVINAS, EMMANUEL (1993): *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, a. d. Französ. übers. v. W. N. Krewani, Freiburg / München: Alber 1993.

– (1996): *Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum*, a. d. Französ. übers. v. E. Moldenhauer, München / Wien: Hanser 1996.

– (1998): *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, a. d. Französ. übers. v. Th. Wiemer, Freiburg / München: Alber.

LÉVY, BERNARD-HENRY (1994): *Gefährliche Reinheit*, a. d. Französ. übers. v. M. Königer, Wien: Passagen.

LIEBSCH, BURKHARD (1999): *Geschichte als Antwort und Versprechen*, Freiburg / München: Alber.

– (2006): *Subtile Gewalt*, Weilerswist: Velbrück.

– (2008): *Menschliche Sensibilität. Inspiration und Überforderung*, Weilerswist: Velbrück.

LORENZ, MAREN (2004): „Physische Gewalt – ewig gleich? Historische Körperkontexte contra absolute Theorien", in: *Wiener Zeitschrift zur Geschichte der Neuzeit*, 4. Jg./2, 9-24.

LÜDEMANN, SUSANNE (2004): *Metaphern der Gesellschaft. Studien zum soziologischen und politischen Imaginären*, Würzburg: Königshausen & Neumann.

LYON, MARGOT L. / BARBALET, JOHN M. (1994): „Society's Body: Emotion and the ‚Somatization of Social Theory'", in: T. Csordas (Hg.), *Embodiment and Experience. The Existential Ground of Culture and Self*, Cambridge: Cambridge University Press, 49-66.

MACKINNON, CATHERINE (2006): „Genocide's Sexuality", in: dies., *Are Women Human?,* Cambridge, MA: Belknap Press, 209-233.

MANOW, PHILIPP (2008): *Im Schatten des Königs. Die politische Anatomie demokratischer Repräsentation*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

MARION, JEAN-LUC (2001): *De surcroît. Etudes sur les phénomènes saturés*, Paris: Presses universitaires de France.

Melber, Henning (1992): „Kontinuitäten totaler Herrschaft: Völkermord und Apartheid in ‚Deutsch-Südwestafrika'. Zur kolonialen Herrschaftspraxis im Deutschen Kaiserreich", in: *Jahrbuch für Antisemitismusforschung* 1, 90-116.

Mensch, James (2009): *Embodiments. From the Body to the Body-Politic*, Evanston: Northwestern Univ. Press.

Merleau-Ponty, Maurice (1966): *Phänomenologie der Wahrnehmung*, a. d. Französ. übers. v. R. Böhm, Berlin: De Gruyter 1966.

– (1968): *Die Abenteuer der Dialektik*, a. d. Französ. übers. v. A. Schmidt u. H. Schmitt, Frankfurt a. Main: Suhrkamp 1968.

– (1973): *Vorlesungen I*, a. d. Französ. übers. v. A. Metraux, Berlin: De Gruyter.

– (1986): *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, a. d. Französ. übers. v. R. Giuliani und B. Waldenfels, München: Fink.

– (2000): *Sinn und Nicht-Sinn*, a. d. Französ. übers. v. H.-D. Gondek, München: Fink 2000.

– (2003): *L'institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, Paris: Belin.

Mori, Massimo (1989): „Krieg und Frieden in der klassischen deutschen Philosophie", in: H. Joas / H. Steiner (Hg.), *Machtpolitischer Realismus und pazifistische Utopie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 49-91.

Münkler, Herfried (2006): *Der Wandel des Krieges. Von der Symmetrie zur Asymmetrie*, Weilerswist: Velbrück.

Nahoum-Grappe, Veronique (2002): „Anthropologie de la violence extrême: le crime de profanation", in: *Revue internationale des sciences sociales* 4, 601-609.

Nancy, Jean-Luc (1988): *Die undarstellbare Gemeinschaft*, a. d. Französ. übers. v. G. Febel u. J. Legueil, Stuttgart: Ed. P. Schwarz (franz., *La communauté desœuvrée*, Paris: P. Bourgois 1990).

Patočka, Jan (2011): *Ketzerische Essais zur Philosophie der Geschichte und ergänzende Schriften*, neu übers. a. d. Tschech. v. S. Lehmann, Berlin: Suhrkamp.

Protevi, John (2009): *Political Affect. Connecting the Social and the Somatic*, Minneapolis: The Univ. of Minnesota Press.

Richir, Marc (1988): *Phénoménologie et institution symbolique (Phénomènes, Temps et Êtres II)*, Grenoble: Millon.

– (1991): *Du sublime en politique*, Paris: Payot.

– (1996): *L'expérience du penser. Phénoménologie, philosophie, mythologie*, Grenoble: Millon.

– (2000): *Phénoménologie en esquisses. Nouvelles fondations*, Grenoble: Millon.

Ricœur, Paul (2000): „Fragile identité. Respect de l'autre et identité culturelle", Vortrag im Rahmen des Kongresses der internationalen „Aktion von Christen für die Abschaffung der Folter" in Prag, Oktober 2000, publiziert im Internet (abgerufen 12.07.2011), http://www.fondsricoeur.fr/photo/FRAGILE%20IDENTITE%20V4.pdf

– (2004): *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*, a. d. Französ. übers. v. H.-D. Gondek, H. Jatho u. M. Sedlaczek, München: Fink.

Rogozinski, Jacob (1996): „‚Wie die Worte eines berauschten Menschen…'. Geschichtsleib und politischer Körper", in: H. Nagl-Docekal (Hg.), *Der Sinn des Historischen. Geschichtsphilosophische Debatten*, Frankfurt a. M.: Fischer, 333-372.

– (2002): „Le chiasme et le restant. La ‚phénoménologie française' au contact de l'intouchable", in: *Rue Descartes* 35/1, 125-144.

RUPNOW, DIRK (2002): „Ihr müßt sein, auch wenn ihr nicht mehr seid': The Jewish Central Museum in Prague and Historical Memory in the Third Reich", in: *Holocaust and Genocide Studies* 16/1, 23-53.

SARTRE, JEAN-PAUL (1967): *Kritik der dialektischen Vernunft.* 1. Band: *Theorie der gesellschaftlichen Praxis*, a. d. Französ. übers. v. T. König, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.

– (1994): *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie* (*Gesammelte Werke 3*), a. d. Französ. übers. v. H. Schöneberg u. T. König, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.

SCHMITT, CARL (1996): *Der Begriff des Politischen*, Berlin: Duncker & Humblot.

SEMELIN, JACQUES (2007): *Säubern und Vernichten. Die politische Dimension von Massakern und Völkermorden*, übers. a. d. Französ. von T. Laugstien, Hamburg: Hamburger Edition.

STAUDIGL, MICHAEL (2008): „Praxis der Nicht-Indifferenz. Zum Verhältnis von Ethik und Politik bei Emmanuel Lévinas", in: L. Hagedorn / M. Staudigl (Hg.), *Über Zivilisation und Differenz. Beiträge zu einer politischen Phänomenologie Europas*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 121-145.

– (2009): „Die Hypostase des Politischen und das Prinzip des Faschismus. Zur Kritik des Politischen nach Michel Henry", in: *Studia phaenomenologica* 9, 379-401.

– (2010): „Über Europa und seinen Umgang mit den Anderen. Zur Kritik der Interkulturalität nach Lévinas und Derrida", in: H.-B. Gerl-Falkovitz / R. Kaufmann / H. R. Sepp (Hg.), *Europa und seine Anderen. Konzepte der Alterität bei Edith Stein, Emmanuel Levinas und Józef Tischner*, Dresden: thelem, 295-309.

– (2011): „Zur Transformation des phänomenologischen Leibparadigmas. Eine Einleitung", in: M. Staudigl (Hg.), *Gelebter Leib – verkörpertes Leben. Neue Beiträge zur Phänomenologie der Leiblichkeit*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 7-18.

– (2013): *Entwurf einer relationalen Phänomenologie der Gewalt* (im Erscheinen).

STRAUS, SCOTT (2001): „Contested Meanings and Conflicting Imperatives: A Conceptual Analysis of Genocide", in: *Journal of Genocide Research* 3/3, 349-366.

TANI, TORU (1991): „Heimat und das Fremde", in: *Husserl Studies*, 9/3, 199-216.

TATZ, COLIN M. (2003): *With Intent to Destroy. Reflecting on Genocide*, London / New York: Verso.

TENGELYI, LÁSZLÓ (2007): „Marc Richirs Auseinandersetzung mit der politischen Theologie", in: G. Leghissa / M. Staudigl (Hg.), *Lebenswelt und Politik. Perspektiven der Phänomenologie nach Husserl*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 215-226.

– (2008): *Erfahrung und Ausdruck. Phänomenologie im Umbruch bei Husserl und seinen Nachfolgern*, Dordrecht et al.: Springer.

THEWELEIT, KLAUS (2000): *Männerphantasien 1+2*, Frankfurt a. M. / Basel: Piper.

TRAVERSO, ENZO (2003): *Moderne und Gewalt. Eine europäische Genealogie des Nazi-Terrors*, übers. a. d. Ital. v. P. B. Kleiser, Stuttgart: Neuer ISP Verlag.

TRAWNY, PETER (2005): *Denkbarer Holocaust. Die politische Ethik Hannah Arendts*, Würzburg: Königshausen & Neumann.

TROTHA, TRUTZ VON (1990): „Zur Soziologie der Gewalt", in: ders. (Hg.), *Soziologie der Gewalt*, Opladen: Westdeutscher Verlag (Sonderheft der *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*), 9-56.

WALDENFELS, BERNHARD (1990): „Grenzen der Legitimierung und die Frage nach der Gewalt", in: ders., *Der Stachel des Fremden*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 103-119.

WHITEHEAD, NEIL L. (2005): „On the Poetics of Violence“, in: ders. (Hg.), *Violence*, Santa Fee: School of American Research Press, 55-77.

WIEVIORKA, MICHEL (2003): „Violence and the subject“, in: *Thesis Eleven*, 73/May, 42-50.

– (2006): *Die Gewalt*, a. d. Französ. v. M. Bayer, Hamburg: Hamburger Edition (franz., *La violence*, Paris: Hachette 2005).

WILDMANN, DANIEL (1999): „Kein ‚Arier‘ ohne ‚Jude‘. Zur Konstruktion begehrter Männerkörper im ‚Dritten Reich‘“, in: J. Funk / C. Brück (Hg.), *Körper-Konzepte*, Tübingen: Narr, 59-81.

III.
ZUM UMGANG MIT GEWALT: ZWISCHEN INDIFFERENZ, BEZEUGUNG UND GEGEN-GEWALT

Marc Crépon

Geografien der Verletzlichkeit

Mit der Ausnahme von Kriegen (und vielleicht Hungersnöten) streichen die Kommentatoren bei jeder sich in der Welt ereignenden „Natur“-Katastrophe (Tsunamis, Erdbeben) sofort die Welle von Solidarität hervor, die sich der internationalen Gemeinschaft bemächtigt, so als ob sich durch die Hilfe, die die „*anderen* Völker“ oder deren „Repräsentanten“ denen, die verletzt sind oder deren Leben zerstört wurde, zukommen lassen, so etwas wie die *Einheit der Welt* wiederherstellt und bekundet. Dieses „Etwas“, das durch den gewöhnlichen Verlauf der Ereignisse eher verwischt wird, ist schlussendlich nichts anderes als ein Gefühl der Weltzugehörigkeit, ein „In-der-Welt-sein“, das seinen dunklen Grund im erneuerten Bewusstsein hat, dass es *ihre gemeinsame Verletzlichkeit* ist, was die Menschen über kulturelle oder religiöse Differenzen hinweg verbindet. Als ein „Verwundbarsein“ des eigenen Lebens wie des Lebens der Verwandten – in der Gesamtheit der affektiven, moralischen und politischen Beziehungen, die den Stoff der Existenz bilden – ist diese Verletzlichkeit eine unabwendbare Dimension des ganzen menschlichen Lebens. Sie bildet die Grundlage des *Mitlebens (vivre-avec)*, welches das Leben eines jeden mit den anderen bestimmt und das daher in Zeiten einer Katastrophe keine (oder fast keine) Grenzen mehr kennt.

Aber weil Gewalt nicht nur natürliche Ursachen hat, und weil auch Hunger, Elend, Kriege, Attentate und politische Unterdrückung zu den Quellen und Gründen der menschlichen Unsicherheit und somit der Verletzlichkeit zählen, wird durch die Verletzlichkeit die wechselseitige Abhängigkeit vergrößert, ausgeweitet und schließlich „universalisiert“. Was heute die „Globalisierung“ (*mondialisation*) der Welt bewirkt – das, was aus unserer Welt eine gemeinsame Welt macht – ist zunächst und vor allem die Tatsache, dass wir von *überall* her getroffen werden können. *Nichts*, was in der Welt passiert, kann gleichgültig sein, weil *alles* imstande ist, die Zerbrechlichkeit der Existenz zu vergrößern. Das bezeugt die seit Beginn des 21. Jahrhunderts wachsende Bedeutung von drei (sehr unterschiedlichen) Phänomenen, wie sie uns im Lärm, im Gemurmel oder im Echo der Welt erreichen – oder vielmehr, wie sie die Bilder und Worte, in denen diese Phänomene gestaltet werden, *uns* aufzwingen: die terroristische Bedrohung, die Verbreitung von Atomwaffen und, in einem ganz anderen Bereich, die

Produktion von Treibhausgasen und die Klima-Erwärmung. Wenn es stimmt, was man üblicherweise sagt, dass nämlich diese drei Phänomene das gegliederte und konfliktuelle Grundgerüst eines gemeinsamen Interesses und einer gemeinsamen Weltzugehörigkeit bilden, dann findet das *Mit* (des Mitlebens) seinen letzten Sinn in der *Teilhabe (partage)* an der Verletzlichkeit.

Dennoch ist nichts weniger selbstverständlich und wird nichts häufiger ignoriert, wenn nicht gar verleugnet, als diese *Teilhabe*. Es muss dabei an zwei Dinge erinnert werden. Erstens: Auch wenn die Universalität der Verletzlichkeit eine unabwendbare Dimension der Globalisierung der Welt ist, bleibt sie doch unendlich variabel, d. h. sehr ungleich verteilt. Die Teilhabe geht also mit einer ungleichen Verteilung und mit einer Aufteilung einher, woran Judith Butler nach dem 11. September 2001 zu Recht diejenigen ihrer Mitbürger erinnert hat, die die von den USA erfahrene Aggression für die zahlreichen Formen von Unsicherheit, denen andere Bevölkerungen und Völker überall auf der Welt ausgesetzt waren, blind gemacht hat:

> Was dies [sc. die Verletzlichkeit] konkret bedeutet, wird auf der ganzen Welt verschieden sein. Es gibt Art und Weisen, wie die Verletzlichkeit verteilt wird, ungleichmäßige Formen der Verteilung, die manche Bevölkerungen der willkürlichen Gewalt mehr aussetzen als andere. Nach dieser Ordnung der Dinge wäre es nicht möglich, zu behaupten, die USA hätten größere Sicherheitsprobleme als manche der umkämpfteren und verletzlicheren Nationen und Völker der Welt.[1]

In diesem Sinne gibt es eine *Geografie* der Verletzlichkeit, deren Landkarte sich in die Karten des Hungers, des Elends, der Kriege und Epidemien, der politischen Gewalt und Unterdrückung unterteilt. Es sollte unbestritten sein, dass der Umriss dieser Grenzlinien, die den Reichtum von der Armut, den Hunger vom Überfluss, den Zugang zu medizinischer Versorgung von ihrem Mangel, den Unterricht vom Analphabetismus trennen, die „Realität“ unserer Welt sind. Sie teilen und zerreißen die Welt, indem sie den klaffenden Spalt der gebilligten Ungleichheiten und Ungerechtigkeiten ins Herz des In-der-Welt-seins einschreiben. Doch wie präsent diese Geografie in den Zeitungen und auf den Fernsehbildschirmen auch immer sein mag – wir haben zu ihr niemals einen objektiven Zugang, sondern werden ihrer nur durch verschiedene Filter gewahr, die es erst zu entziffern gilt. Wenn „wir“ infor-

1 Butler (2005: 8); veröffentlichte deutsche Übersetzung gemäß der von M. C. zitierten franz. Übersetzung modifiziert; Anm. der Übersetzer.

miert werden, dann niemals direkt über diese Geografie. Aber wer ist in Wahrheit dieses „wir“? Welche Bedeutung kommt hier dieser Ersten Person Plural zu? In diese Frage läuft das ganze Problem zusammen.

Die Frage verbindet das Problem der Verantwortung, die *überall* und *in allen* im Hinblick auf die Verletzlichkeit und Sterblichkeit der Anderen angesprochen sein sollte, mit der Frage nach der Wahrheit. Diese Anderen bedürfen der Aufmerksamkeit, Sorge und Hilfe, wie es nicht zuletzt die vielen Nichtregierungsorganisationen auf der ganzen Welt exemplarisch zeigen. Und dennoch ereignet sich ständig (und dies bildet eine andere unabwendbare Dimension unserer Existenz) genau das Gegenteil. Von der Fragilität der Anderen, von ihren Leiden, von den Unsicherheiten, denen sie ausgesetzt sind, haben wir nur eine variable, partielle und selektive Wahrnehmung. Wir empfinden nicht für alle die gleichen Gefühle der Solidarität und des Mitleids. Wir fühlen uns nicht in gleicher Weise verantwortlich. Es kommt sogar vor, dass wir bei dem einen oder anderen nicht gewillt sind, zu verstehen und zu akzeptieren, dass er auf seine Weise aufgrund einer bestimmten (kulturellen, religiösen oder anderen) Zugehörigkeit, mit der er identifiziert wird, *verletzlicher* oder *auf andere Weise* verletzlich ist.

Auch das, was man – verworren genug – „kulturelle Vielfalt“ nennt, ist von diesen *Variationen* unserer Wahrnehmung und ihrem *selektiven* Charakter nicht ausgeschlossen. Und doch läge man falsch mit der Vermutung, diese Variationen würden von Kreisen der Zugehörigkeit, in die man diese Vielfalt einschließt, gewissermaßen umgrenzt. Es wäre voreilig zu denken, dass wir stets bereit sind, gegenüber der Fragilität und den Verletzungen derer, die mit uns eine gemeinsame „Identität“ „anerkennen“[2], aufmerksam zu sein, die Fragilität anderer hingegen zu ignorieren. Eine solche Hypothese liefe darauf hinaus, die Theorie vom „Kampf der Kulturen“ des amerikanischen Politikwissenschaftlers Samuel Huntington zu reproduzieren, welche besagt, dass die Kulturgemeinschaft, der man zugehört, im Vorhinein die Gesamtheit der feindseligen oder freundschaftlichen Gefühle festschreibt, die man aufgrund dieser Zugehörigkeit für den einen oder den anderen, gemäß der ihm unterstellten Identität, zu hegen hat. Die Wirklichkeit ist ganz offensichtlich komplexer. Denn die politischen oder ideologischen Gründe und Motivationen, die die Gestaltung dieser Variationen lenken, sind unübersehbar: Es ist, mit anderen Worten, die *Gesamtheit* der politischen, ökonomischen, militärischen und industriellen Kräfte sowie deren Rückhalt in den Medien, die zu dieser ungleichen Wahrnehmung der

2 Zur Frage der Anerkennung in diesem Kontext vgl. Crépon (2010).

Verletzlichkeit der Anderen beiträgt. Weil es sich so verhält (und weil nichts die Welt mehr unterteilt als die mit dieser Ungleichheit einhergehende Verweigerung von Verantwortlichkeit), sind die Unterschiede in der Wahrnehmung, Einschätzung und Anerkennung kein Natur- oder Wesensproblem, sondern eine Frage von Wahrheit und Lüge. Das ist auch der Grund dafür, dass – sofern es angemessen ist, von „Geografien der Verletzlichkeit" *im Plural* zu sprechen – die Pluralität weniger auf die Vielfalt der Kulturen verweist als auf die Gesamtheit der intellektuellen und ästhetischen Verfahren, auf die Rhetorik der Diskurse wie auf die Montage der Bilder, die ihre Konstitution leiten.

Bevor eine Analyse einiger dieser Verfahren unternommen werden kann, gilt es an Folgendes zu erinnern. Da diese Geografien zumeist mit Kriegen und Konflikten, in denen sie unmittelbar Gestalt erlangen, verknüpft sind, sind sie niemals der freien Imagination der Individuen anheimgegeben. Sie gehören vielmehr zur „Kultur des Feindes", die von der Ausübung von Souveränität nicht zu trennen ist. Die Darstellung der „Opfer", die Zurschaustellung der Leiden, die Geschichte der („heroischen" oder „barbarischen") Taten werden auf eine kontrollierte Weise *gebildet*. Ihre Veröffentlichung und Verbreitung gehören wesentlich zur Konsolidierung einer „Wahrheit des Staates", die wiederum ein konstituierender Bestandteil jener „Staatsräson" ist, der kein Land in Kriegszeiten entgeht. Die „Wahrheit", die die Teilhabe zwischen den zur Schau gestellten Verletzungen und den unterschlagenen Verletzungen einübt, entscheidet damit über die Verletzlichkeiten: Für die einen kann es in der Wahrnehmung des „Volkes" niemals genug Aufmerksamkeit geben, während die anderen tendenziell verharmlost werden. Mit anderen Worten: Die Frage nach der Wahrheit drängt sich immer dann auf, wenn es zu einer Verzerrung zwischen der ungleichmäßigen Verallgemeinerung der Verletzlichkeit auf der einen Seite, und ihrer Aufteilung in partielle und parteiische Berechnungen, Ansprüche und Interpretationen im Namen eines staatlichen Vorrechtes auf der anderen Seite kommt.

Die Globalisierung der Welt hat somit zwei Gesichter oder erstreckt sich zwischen zwei Dimensionen. Das Ergebnis ist immer gleich: Der plötzliche oder kalkulierte Ausbruch eines „mörderischen Einverständnisses", wie es Camus auf den ersten Seiten von *L'homme révolté (Der Mensch in der Revolte)* nennt, also die Akzeptanz, Ermutigung oder Beförderung eines gewaltsamen Todes anderer durch eine Masse von Individuen, wobei diese Masse ganz verschiedenartig bestimmt sein kann. Wenn man also darauf abzielt, *die Welt anders* zu denken, bedeutet das vor diesem Hintergrund zugleich, dass ein solches anderes Den-

ken der Welt nicht ohne eine kritische, wenn nicht „dekonstruktive“ Analyse der Pseudowahrheiten des Staates geschehen kann, jener Pseudowahrheiten, die an ein bestimmtes Volk oder an eine bestimmte Gemeinschaft glauben lassen, und daran, dass Verletzung und Tod auf den jeweiligen Seiten der diskursiv, imaginär, visuell und medial konstruierten Fronten nicht den selben Preis haben. Denn zuerst dreht es sich immer und jedes Mal um Zensur. Die „Geografien der Verletzlichkeit“ sind das kulturelle und politische Ergebnis dessen, was zu zeigen, zu sagen, zu erklären oder sogar zu fragen verboten ist. Sie gehen aus einer Arbeit an der öffentlichen Meinung hervor, die ebenso auf die Forderung nach Anerkennung wie auf den Ausschluss von Anerkennung abzielt.

In ihrer durch den 11. September 2001 veranlassten Analyse des Traumas erinnert Judith Butler deshalb an den durch die Ereignisse geschaffenen, quasi allgemeinen Konsens in den Medien und ihrer Öffentlichkeit, und zwar hinsichtlich der Fragen, die möglich, anständig, legitim oder zulässig waren, gegenüber solchen Fragen, deren bloße Artikulation bereits für eine nicht tolerierbare Rechtfertigung und eine Beleidigung des Andenkens der Opfer zu gelten hatte. Jede kritische Befragung der amerikanischen Außenpolitik stand im Verdacht, für die Attentate Entschuldigungen zu suchen, so wie jede darüber hinausgehende Kritik an den von den USA unternommenen Kriegsbemühungen dem Vorwurf begegnete, den erlittenen Schaden sowie die Fortdauer der Bedrohung (und d. h. der Verletzlichkeit) zu verharmlosen. In der Überzeugung, die Wahrheit über den aktuellen Zustand der Welt zu kennen, konnten sich die beiden Lager, die die öffentliche Meinung in Amerika sehr ungleichmäßig unter sich aufteilten, gegenseitig den Ball des „mörderischen Einverständnisses“ zuspielen. Die Kritiker der amerikanischen Politik wurden beschuldigt, mit den mörderischen Attacken, deren Ziel die USA geworden waren, auf ihre Weise „einverstanden“ zu sein, während die Kritiker den Anhängern dieser Politik wiederum vorwerfen konnten, gegenüber dem Leid, das diese Politik praktisch überall auf der Welt zu verantworten hat, unempfänglich und blind zu sein – und dies schließt auch ihre Weise ein, der „terroristischen Bedrohung“ zu begegnen.

> Der Aufschrei, dass ‚es keine Entschuldigung für den 11. September‘ gibt, ist inzwischen ein Mittel, mit dem man jede ernsthafte öffentliche Diskussion darüber erstickt, wie die Außenpolitik der USA dazu beigetragen hat, eine Welt zu schaffen, in der solche Terrorakte möglich sind. (Butler 2005: 20)

Das In-der-Welt-sein ist also in eine Vielzahl von „Geografien der Verletzlichkeit“ unterteilt, weswegen Bedrohungen und Aggressionen sowie die Opfer und die Toten nicht auf die selbe Weise betrachtet, wahrgenommen und in Anschlag gebracht werden. Dann bleibt aber zu fragen, wie es zu einer solchen Vielzahl kommen kann. Wenn es stimmt, dass hier immer ein gewisses Wahrheits-„Verfahren“ vorausgesetzt ist: Was ist bzw. sind diese(s) Verfahren? Im Folgenden werden zwei dieser Verfahren herausgearbeitet, die ohne Zweifel für einige der großen Bruchlinien innerhalb der Weltzugehörigkeit verantwortlich sind. Diese Bruchlinien sind gleichsam in die Globalisierung getriebene Keile, und die Globalisierung ist daher nur die Illusion einer gemeinsamen Welt. Da diese Unterteilungen keine andere Bedeutung haben als jene, die durch sie erzeugten mörderischen Einverständnisse zu befördern, sind diese Verfahren nicht mehr und nicht weniger als die Betreiber des Einverständnisses und deshalb die erste Ursache für alle Abgründe, die sich in unserer Weltzugehörigkeit auftun.

1. Die Benennung

Das erste Verfahren, das alle Kriege, seien es nun Bürgerkriege oder zwischenstaatliche Kriege, gemeinsam haben, ist die Benennung oder genauer der Umstand, dass der Charakterisierung des Feindes und der Bezeichnung seiner Taten ausschließlich bestimmte Namen vorbehalten sind, obgleich eine solche Umschreibung alles andere als selbstverständlich und abgesichert ist. Gerade weil die Benennung „vorbehalten“ ist, dient sie ebenso dazu, die Taten der anderen in der öffentlichen Meinung zu stigmatisieren (um sicherzustellen, dass für sie keine Entschuldigung gefunden werden kann), wie auch dazu, die ihnen entgegengebrachte, bisweilen mörderische Antwort zu legitimieren und aus den einen (potenzielle) Schuldige und den anderen (potenzielle) Opfer zu machen. Deshalb ist die Logik einer solchen Benennung immer fürchterlich: Sie dient der Stützung aller Formen von Unterdrückung, aller Arten von Gewalt und aller Beschneidungen des Völkerrechts, der Rechte im Krieg und der Rechte auf humanitäre Einmischung – und sie erlaubt Folter.

Und tatsächlich ist alles zuerst eine Sache der Benennung. Was wird als „Mord“ und was als „Massenmord“ benannt? Welche Kriegstat kann man als „verbrecherisch“ bezeichnen? Welche Handlung als „terroristisch“? Und welche andere Handlung darf auf keinen Fall als „terroristisch“ eingestuft werden, ja bei welcher wäre es sogar – wie man

bisweilen hört – *skandalös*, sie auch nur einen Moment lang so zu betrachten und die Frage in diesen Worten zu stellen? Welchen Staat soll man als „Schurkenstaat"[3] bezeichnen? Und bei welchem anderen verbietet sich eine solche Bezeichnung? Über wen oder was wird man ausrichten lassen, dass er oder sie oder es „grausam" oder „barbarisch" ist? Jedes Mal, wenn ein solcher Ausdruck vorgebracht oder, schlimmer noch, vermieden oder gar verboten wird, ist es schwierig zu entwirren, was einerseits zu einer Form von Idealisierung und Sublimierung, die uns an eine kollektive Identität bindet, gehört, und was andererseits einem Über-Ich angehört, das *uns* verbietet, zu einer Gemeinschaft auf Distanz zu gehen, an der wir durch eine bestimmte (unter Umständen kriminelle) Handlung und immer übereilt Anteil nehmen sollen (so, als sei die Gemeinschaft dafür kollektiv verantwortlich), und schließlich, was einer „Wahrheit des Staates" zugehört.

Dennoch ist das, was in einem ausschließlichen und diskriminierenden Vorbehalt der „Wahrheit des Staates" zugehört, nur für einen souveränen Staat und seine Verbündeten so. Die Verkündigung, Verbreitung und Durchsetzung dieser Benennungen als einer objektiven Beschreibung der Weltlage stellt einen Akt der Souveränität dar, und dies um so ausdrücklicher, wenn sie sich im Krieg äußert, zum Beispiel im „Krieg gegen den Terrorismus" oder „gegen die Schurkenstaaten". Aber was steht mit einer solchen Strategie – denn der Gebrauch von Begriffen wie „grausam", „Schurke", „barbarisch", „terroristisch" usw. ist immer strategisch – auf dem Spiel? Eben die Bildung dessen, was wir eine „Geografie der Verletzlichkeit" genannt haben. Denn eine solche Benennung gewinnt durch nichts anderes Autorität als durch ein Aussetzen von Verantwortlichkeit, und das bedeutet für all jene, die mit der einen oder anderen dieser Bezeichnungen in irgendeinen Zusammenhang gebracht werden können, die Aufhebung von Auf-

3 Für eine kritische Analyse der Verwendung des Begriffs ‚Schurkenstaat' (*rogue State*) vgl. Chomsky (2001). Chomskys Text wird von Derrida, der sich im 9. Kapitel („Mehr Schurkenstaaten, keine Schurkenstaaten mehr") seines Buches lange bei dieser Frage aufhält, in großen Teilen zitiert und kommentiert (Derrida 2003: 134 ff.). Derrida stellt in diesem Kapitel die Demarkationslinie, die zwischen den so genannten oder so deklarierten „Schurkenstaaten" und den anderen Staaten bestehen soll, infrage, indem er zeigt, dass der Machtmissbrauch, der die sogenannten Schurkenstaaten kennzeichnet, in Wahrheit der Souveränität inhärent ist: „Diese ‚Logik' [der Souveränität] würde zeigen, dass Staaten, die in der Lage sind, mit *rogue States* Krieg zu führen, a priori in ihrer legitimsten Souveränität selbst *rogue States* sind, die ihre Macht missbrauchen. Sobald es Souveränität gibt, gibt es Machtmissbrauch und *rogue States*. Missbrauch ist das Gesetz des Gebrauchs, mithin das eigentliche Gesetz, mithin die eigentliche ‚Logik' einer Souveränität, die nur ungeteilt herrschen kann." (Ebd.: 144)

merksamkeit, Sorge und Hilfe, nach denen die Verletzlichkeit und Sterblichkeit *aller* Menschen ruft (oder weiterhin rufen sollte).

Judith Butler streicht die Hegemonie des nach den Ereignissen des 11. September in der öffentlichen Meinung entstandenen Konsenses in folgenden Worten heraus:

> Die Artikulation dieser Hegemonie erfolgt teilweise durch Erzeugung eines Konsenses darüber, was bestimmte Begriffe zu bedeuten haben, wie sie gebraucht werden können und welche Grenzen der Solidarität durch diesen Gebrauch implizit gezogen werden. Wir reservieren den Ausdruck ‚Terrorakte' für Ereignisse wie die Angriffe vom 11. September auf die Vereinigten Staaten und unterschieden damit diese Gewaltakte von solchen, die durch außenpolitische Entscheidungen oder öffentliche Kriegserklärungen gerechtfertigt sein mögen. […] Mittlerweile gibt es eine ständig wachsende Mehrdeutigkeit, die allein schon durch den Gebrauch des Ausdrucks ‚terroristisch' eingeführt wird und nun von verschiedenen Mächten ausgenutzt wird, die sich mit Unabhängigkeitsbewegungen unterschiedlichster Art im Krieg befinden. (Butler 2005: 20 f.)

Anders gesagt umreißt jede Benennung der Aggression eine Geografie der Verletzlichkeit. Sie stellt einen performativen Akt dar, der über die Anteilnahme (*partage)* oder die Unterscheidung zwischen denen, die als Opfer betrachtet werden müssen (und die mit allen erforderlichen Mitteln, einschließlich der mörderischsten, geschützt werden müssen), und denen, für die kein Mitgefühl und keinerlei Aufmerksamkeit gefordert ist, weder dafür, was sie verletzt, attackiert oder tötet, noch dafür, was ihr Leben oder das Leben ihrer Nächsten zerstört, was sie obdachlos macht und ihrer Existenzgrundlage beraubt. Auf diese Weise ist die Kehrseite jeder als „Wahrheit des Staates" verstandenen Benennung da, wo sie sich ereignet (und sie ereignet sich überall), immer die Niederlegung der Verantwortlichkeit. Sie erlaubt einem, Augen und Ohren zu verschließen und Zerstörungen, Aggressionen, Gewalttaten und Verstöße gegen das Recht im Krieg zu unterstützen (und bisweilen sogar mit gutem Gewissen zu wünschen), und dabei zu vergessen, was dies alles bedeutet, oder vielmehr so zu tun, als ob dies alles zweitrangig wäre, ein bloßes Beiwerk im Verhältnis zur Ursache, die dies alles – durch eine mörderische Bezeichnung gestützt – rechtfertigt.

In diesem Sinne sind die Bezeichnungen ein Teil dessen, was wir andernorts „die Sedimentierung des Unannehmbaren" (vgl. Crépon 2008) genannt haben. Sie gewöhnen einen an die eigentlich nicht zu rechtfertigende Aufteilung zwischen denen, die man vor jeglicher Ge-

walt mit allen verfügbaren Mitteln bewahren zu müssen glaubt, und den anderen, bei denen das Problem der erlittenen Gewalt angesichts der mit ihnen identifizierten Bedrohungen nicht prinzipieller Natur sein kann. Gegenstand der Sedimentierung ist also eine bestimmte Weise des Blicks, der es einem erlaubt, Sterbende, die mit einer kollektiven, sozialen, religiösen, politischen, ethnischen oder ideologischen Identität identifiziert werden, (zumindest) ohne Widerspruch bei ihrem Sterben zu betrachten und auf eine indifferente Weise davon zu sprechen. Es entsteht die (zur Einmütigkeit werdende) Gewohnheit, sich – gestützt auf die Phantasievorstellung von ihrer „bedrohlichen" Differenz – ein ganz bestimmtes Bild von ihnen zu machen und immer auf dieselbe Art und Weise über sie zu sprechen. Die Zeit arbeitet also für die Gewalt, indem sie Aufstauungen und Ablagerungen ermöglicht. Dem, was zu einer Seh- und Denkgewohnheit geworden ist, kann niemand mehr entkommen. Außerdem begleiten die Medien als die Träger der öffentlichen Meinung, die sich ihr Publikum erhalten wollen, dieselbe Leier, den immer wiederkehrenden Refrain dieser Aufteilung (wie mörderisch sie auch sei), ja sie werden zu ihrem wichtigsten Vermittler.

2. Die Erzählung

Jedoch ist die Benennung nicht das einzige „souveräne" Verfahren für die „Wahrheit des Staates", das zur Etablierung einer besonderen Geografie der Verletzlichkeit und des sie begleitenden mörderischen Einverständnisses beiträgt. Das zweite Verfahren, das unbedingt berücksichtigt werden muss, da man in allen Kriegen und Konflikten seine Erfahrung mit ihm macht, ist die Erzählung der Ereignisse – das, was der Historiker Marc Bloch in einem wichtigen Aufsatz, auf den wir noch zurückkommen werden, „die falschen Nachrichten des Krieges" (vgl. Bloch 2006) nannte, die auch in Karl Kraus' *Die letzten Tage der Menschheit* ein zentrales Thema bilden. Die Breite der in diesen Geschichten behandelten gegenwärtigen oder vergangenen Tatsachen, die dabei berücksichtigte Dauer und der zeitliche Aufbau, der dazu da ist, dem Gedächtnis die Fakten in Erinnerung zu rufen, die es für eine emotionale Orientierung braucht, sind unendlich variabel. Gemein haben sie jedoch zumeist dies, dass sie Werkzeuge des Ressentiments und eine günstige Versuchsanstalt für die Formung eines Rachewunsches sind. Darin sind sie die tiefreichendsten Schmelzverfahren des mörderischen Einverständnisses.

Jeder, der heute der gängigen und abgenutzten Vorstellung von einer „Uniformierung der Welt“ eine neue Wendung abgewinnen möchte, sollte mit der Beobachtung beginnen, wie *jedes besondere In-der-Welt-sein* sich am hartnäckigen Fortbestand der es unterteilenden Geschichten stößt: an den Fermenten des Hasses, die sie unterhalten; am Trugbild des Feindes, das sie nähren; an den Grenzen, die sie uns auferlegen. Wir wissen, dass wir auf beiden Seiten der jeweiligen Grenze nicht ganz denselben Bezug zur Welt haben, weil die Ereignisse, die *uns* auf der einen wie auf der anderen Seite verletzt haben und die weiterhin *unsere* geteilten Erinnerungen beeinträchtigen, *uns* nicht auf dieselbe Weise erzählt worden sind. Wenn von einer Vielfalt der Kulturen gesprochen werden muss, wird niemand bestreiten, dass diese Geschichten – die nicht so schlimm wären, würden sie nicht, wie es Judith Butler nennt, einen „Rahmen für das Verständnis von Gewalt“ und damit auch einen Rahmen zu ihrer Rechtfertigung bereitstellen – zum Trennenden zu zählen sind. Deswegen ist das, was sie über die USA nach dem 11. September 2001 schreibt, für alle Erzählungen desselben Typs gültig:

> Der Punkt, den ich hier unterstreichen möchte, ist, dass ein Rahmen für das Verständnis von Gewalt im Zusammenwirken mit der Erfahrung entsteht und dass der Rahmen sowohl dazu dient, bestimmte Arten von Fragen oder bestimmte Arten historischer Nachforschungen auszuschließen, als auch die Funktion einer moralischen Rechtfertigung für Vergeltung erfüllen soll. […] Es gibt auch eine narrative Dimension an diesem explanatorischen Rahmen. In den Vereinigten Staaten beginnen wir mit der Geschichte, indem wir einen Erzählerstandpunkt in der ersten Person heraufbeschwören und dann erzählen, was am 11. September passierte. *Es ist dieses Datum und die unerwartete und ganz entsetzliche Gewalterfahrung, die die Erzählung vorantreibt.*“ (Butler 2005: 21; Hervorh. M. C.)

Das Datum: Jedes Mal, wenn ein „mörderisches Einverständnis“ sich auf eine „Wahrheit des Staates“ stützt, die ihrerseits die Bildung, Verbreitung und Propagierung einer „offiziellen Erzählung“ voraussetzt, dann lädt diese Erzählung dazu ein, ein oder mehrere Daten in einem gemeinsamen Trauma und einem gemeinsamen Gedenken zu teilen, so dass das Datum eigentlich eine doppelte Gewalt beherbergt: die gemeinsam erinnerte Gewalt zum einen und die autorisierte oder legitimierte Gewalt zum anderen. Diese Anteilnahme ist begrenzt, weil sie sich in die ungleichmäßige Trauer und die Rache oder das Ressentiment aufsplittert. Wie man weiß, kann es geschehen, dass sich diese Aufsplitterung mit dem, was man „kulturelle Vielfalt“ nennt, deckt oder trifft.

Aber das sind dann keine Wesensbestimmungen, die ein Verstehen ermöglichten, denn es existiert keine grundsätzliche Feindschaft zwischen den „Kulturgemeinschaften", die sich durch eine naturgegebene Gegnerschaft erklären ließe. Der erste Grund dafür liegt vielmehr in der Arbeit der „Wahrheit", in der die ideologischen, politischen und / oder religiösen Kräfte der Erzählung ihre Deutung der Daten aufprägen: eine demütigende Niederlage, ein unumstrittener Sieg, ein Verrat, ein Akt der Barbarei. Die Erinnerung der Daten, die diese Kräfte betreiben, wird damit zu etwas Zwiespältigem. Sie ist eine wahrscheinlich berechtigte Ehrerweisung gegenüber den Opfern, aber zugleich macht sie taub für jede weitere *Erzählperspektive*, für eine Anteilnahme an dem Datum oder den Daten der anderen. Das gemeinsame Gedenken der erlittenen Gewalttaten schließt somit jede Rückkehr zu sich, jede kritische Befragung und jede Relativierung der Wahrnehmung der eigenen Verletzlichkeit gegenüber der Erwägung der Verletzlichkeit der anderen aus.

Aus dem politischen, ideologischen und religiösen Gebrauch der Daten resultiert also eine Vereinnahmung der Erzählung durch ein exklusives „Ich", das jegliche Dezentrierung und „Enteignung" der Erzählung ausschließt und es von daher nicht erlaubt, *die Welt anders zu denken und anders zu leben*. Wenn die Ereignisse vom Standpunkt dieses souveränen, sicher in der Welt verorteten „Ichs" aus erzählt werden, vom Standpunkt seiner Vorrechte und vollen rechtlichen Ansprüche, oder auch vom Standpunkt seiner Werte und deren universalem Charakter, dann wird *die Welt* in der ersten Person ausgesprochen. Die Welt auszusprechen bedeutet dann nichts anderes, als es mit der Verantwortung für Aufmerksamkeit, Sorge und Hilfe – nach der die Verletzlichkeit *aller* verlangt, nicht nur die Verletzlichkeit des selbstzentrierten „Ichs" – nicht mehr so genau zu nehmen. Und von hier aus ergeben sich einige nietzscheanische Fragen bezüglich der Wahrheit: Wer entscheidet über den Status der Verletzungen? Wer verfügt dank welcher Autorität darüber, was grausam ist und was nicht? Wer erzählt also die Geschichte, und wie kann sie so erzählt werden, dass eine bestimmte Entscheidung, eine bestimmte Abgrenzung – die des Barbaren vom Nicht-Barbaren, die des „Terrors" von seinem Gegenteil – möglich wird? Und vor allem, wem wird man den gerechten und universalen Charakter einer solchen Aufteilung vermitteln?

Denn wir wissen, dass es in Wahrheit keine Kraft gibt, die in der Lage wäre, ihr Privileg des Erzählens auf Dauer zu stellen. Keine Geschichte kann mehr in der Ersten Person Singular erzählt werden. Keiner Nation, keiner Macht, auch nicht der gewaltigsten, kann es mehr (!) gelingen, sich die Geschichte der Welt anzueignen. Da diese Erzäh-

lung immer schon dezentriert ist, sollte man anerkennen, dass jedes Mal, wenn ein *Wille zur Aneignung* auftritt, dieser keinen anderen Existenzgrund haben kann als den verheerenden und zerstörerischen Wunsch nach einer Re-Zentrierung, nach einer Wieder-Aneignung oder Wieder-Errichtung eines narrativen „Ichs“, dessen Souveränität immer schon eine Illusion und Fiktion ist. Und tatsächlich ist eben dies die Definition des Nationalismus: Die von ihm bewerkstelligte Politik der Erinnerung und der Trauer sowie sein Verhältnis zu den Toten und zu den Überlebenden haben als höchstes Ziel, einen Rückgang auf das unauffindbare Zentrum zu *bewirken*. *Sein* Wille ist es, dass die Toten, die in der Geschichte zählen, *seine* Toten sind, unter Ausschluss der anderen. Und wenn dieser Nationalismus von einer Form von Fremdenfeindlichkeit, von einem organisierten Misstrauen gegen alles Fremde oder gar von einem mehr oder weniger ausdrücklichen Rassismus begleitet wird, sind diese verschiedenen Formen der Überempfindlichkeit nichts anderes als ein maßgebliches Element für die zentripetale Strategie. Mangels einer Garantie für die absolute Unverletzlichkeit des Staates macht eine solche Politik seine wirkliche oder eingebildete Verletzlichkeit zum Angelpunkt ihrer Weltanschauung und ihres internationalen Engagements. Es ist deshalb auch nicht überraschend, dass die Autorin von *Gefährdetes Leben* aus der Sequenz Dezentrierung / Rezentrierung ein maßgebliches Element des Traumas, das durch die Ereignisse des 11. Septembers hervorgerufen wurde, macht:

> Denn die Dezentrierung wird als Teil der Verwundung erlebt, die wir erlitten haben, deshalb können wir mit dieser Position nicht leben. Diese Dezentrierung ist genau das, was wir durch eine Rezentrierung korrigieren wollen. Es entsteht eine narrative Form, mit der die tiefe narzisstische Wunde kompensiert werden soll, die durch das öffentliche Sichtbarmachen unserer physischen Verletzlichkeit geschlagen wurde.[4]

Da diese Strategie der Re-Zentrierung immer darauf hinausläuft, die Verletzlichkeit der anderen zu verharmlosen – und überall, wo sie sich derart aufdrängt, ist sie ein Synonym für das „mörderische Einverständnis“ –, kann man ihr nicht das letzte Wort überlassen. Sie ruft vielmehr nach der vielfältigen Erfindung einer neuen Abweichung (*écart*), die sich von allen Zentren fernhält: einer ethischen wie kosmopolitischen, also *ethikosmopolitischen* Abweichung, in die sich ohne Zweifel auch die Überlegungen Judith Butlers einschreiben. Weit davon entfernt, aus

4 Butler (2005: 23); Übers. modifiziert; Anm. der Übersetzer.

ihnen wiederum die Grundbausteine einer bestimmten kulturellen oder zivilisatorischen Zugehörigkeit zu machen, besteht in dieser Perspektive die ganze Anstrengung darin, das Denken der Trauer – aber auch die damit verbundene Einbildungskraft und das zugehörige Gefühl – allen zentripetalen Strategien zu entreißen, da diese nichts anderes machen, als die ungleiche Verteilung der Verletzlichkeit gutzuheißen oder zu nähren.

Das setzt zuerst voraus, dass man die Geschichte anders erzählt, dass man akzeptiert, sie aus ihrem staatlich-traumatisch-nationalen Kontext herauszunehmen, ohne deswegen gleich die fortbestehende und schmerzliche Erinnerung an die Verletzungen der Vergangenheit wie der Gegenwart zu leugnen, denn das sollte niemals geschehen. Dies setzt eine andere Erzählung und ein anderes *Gedächtnis der Welt* voraus, eines, das Maß nimmt an der *anderen* Weise des *In-der-Welt-seins*, die darin besteht, unser *Mitleben* auf die erweiterte Verantwortung zu Aufmerksamkeit, Sorge und Hilfe, die immer und überall von der Verletzlichkeit und Sterblichkeit des anderen Menschen gerufen sind, auszudehnen. Mit welcher „Kulturgemeinschaft“ auch immer er sich sonst identifizieren mag, befindet sich doch *jeder Andere* in der Lage, dies zu erwarten, einmal abgesehen von dem besonderen, partiellen und parteiischen (und damit ungerechten) Charakter einer vorbestimmten „Geografie der Verletzlichkeit“, der er sich unterstellt. Die Frage, die Judith Butler an ihre Mitbürger und generell an den Westen richtet, geschieht ohne Zuruf, und sie könnte auf andere Teile der Welt ausgeweitet, aber auch – auf Kosten einiger Umbesetzungen – umgewendet werden, so universal ist im Grunde ihre Reichweite:

> Sind wir deshalb unfähig, in globalen Dimensionen zu trauern, weil es uns nicht gelingt, ein muslimisches oder arabisches Leben *als (ein wirkliches) Leben* zu begreifen?[5]

Was soll das heißen: *das Leben des einen oder anderen – denn dies geschieht überall, wenn auch auf sehr verschiedene Weise – nicht als ein wirkliches Leben zu begreifen?* Es heißt, den Worten und Bildern, die die Verantwortung für die Verletzlichkeit der anderen *ausblenden*, in die Falle zu gehen: Den Worten und Bildern, die uns in Wahrheit auf mehr oder weniger überlegte Weise daran gewöhnen, ihren Tod nicht

5 Butler (2005: 29); Übers. modifiziert; Anm. der Übersetzer. Der Ausdruck „als ein wirkliches Leben“ gibt die Wendung „comme des vies à part entière“ der französischen Übersetzung wieder, auf die M. C. im Folgenden rekurriert; im englischen Original steht „as lives“; Anm. der Übersetzer.

als einen wirklichen Tod wahrzunehmen, d. h. als einen Zusammenbruch der Welt, jener Welt, die jedes Leben *eigentlich* bedeutet. Und es heißt deshalb auch, sich nicht einmal mehr bewusst zu sein, dass auch sie beweint zu werden verdienen. Wenn diese *Ausblendung* eine unabwendbare Dimension unseres In-der-Welt-seins ist, besteht die Lüge eigentlich immer darin, zu verbergen, dass gerade die Ausblendung als Ausblendung die Wahrheit der Worte und Bilder ist, die als *die* Welt präsentiert, konstruiert, aufgezogen und dargestellt werden. Die Lüge hängt anders gesagt an der Unkenntnis der Kluft, die diese Ausblendung in unserer Vorstellung von der Welt auftut. Ihr zu widersprechen wäre allerdings der Anfang von Verantwortlichkeit.

Aus dem Französischen von Johanna und Peter Gaitsch

Literaturnachweise

Bloch, Marc (2006): „Réflexions d'un historien sur les fausses nouvelles de la guerre" (1921), in: ders., *L'histoire, la guerre, la résistance.* Bd. 4. Paris: Gallimard, 293-316.

Butler, Judith (2005): *Gefährdetes Leben. Politische Essays*, übers. a. d. Engl. v. K. Wördemann, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (engl. *Precarious Life. The Powers of Mourning and Violence*, London: Verso 2004).

Crépon, Marc (2010): *La Guerre des civilizations. La culture de la peur II*, Paris: Galilée.

Chomsky, Noam (2001): *War against People. Menschenrechte und Schurkenstaaten*, übers. a. d. Engl. v. M. Haupt, Hamburg / Wien: Europa Verlag (amerik., *Rogue States. The Rule of Force in World Affairs*, Cambridge: South End Press 2000).

Derrida, Jacques (2003): *Schurken. Zwei Essays über die Vernunft*, übers. a. d. Französ. v. H. Brühmann, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, (franz. *Voyous. Deux essais sur la raison*, Paris: Galilée 2003).

Stefan Nowotny

Sprechen aus der Erfahrung von Gewalt. Zur Frage der Zeugenrede

„Die Wirklichkeit geht immer zu Lasten des Klägers.“ (Lyotard 1987: 26)

„Die Bezeugung ist in sich ein Prozess, der darin besteht, einem Verlust ins Auge zu sehen […].“ (Felman / Laub 1992: 91; Übers. d. Verf.)

Prolog: Wie von Gewalt sprechen?

Gegen Ende von Pier Paolo Pasolinis Film *Salò o le 120 giornate di Sodoma* sind in einer ausgedehnten Szenensequenz die abscheulichsten Gewaltakte zu sehen, die im Hof eines pompösen Anwesens an einer Gruppe von jungen Frauen und Männern verübt werden, deren Gefangennahme, Misshandlung, Erniedrigung, sexuelle Gefügigmachung und Ausbeutung davor bereits zentraler Gegenstand der filmischen Erzählung waren. Die letzte Zuspitzung der Gewalt, die uns die gemeinten Szenen zeigen, vollzieht sich an den allerempfindsamsten und mithin zugleich allerverletzlichsten Zonen der gequälten Leiber. Wir sehen, in Aufnahmen von zum Teil schwer erträglicher Länge und Deutlichkeit, wie eine brennende Kerze zunächst an die Spitze eines Penis und dann an die Brustwarzen einer Frau herangeführt wird, wir sehen Vergewaltigungen, wir sehen das Abschneiden einer Zunge, das Herauslösen eines Augapfels, eine Skalpierung, kurz: Handlungen, die die eigentlichen Tötungsakte beinahe als Erleichterung erscheinen lassen. Es ist, als hätte die von Pasolinis Film als Obsession vorgeführte uneingeschränkte Erkundung der Lüste von allem Anfang an auch dazu gedient, die intensivsten Schmerzzonen und damit die einschneidendsten Formen der Gewaltausübung auszuloten. Und dieser Eindruck ist kaum unzutreffend, spielt sich doch das Geschehen, mit dem uns Pasolini konfrontiert, in einem Rahmen ab, der nicht einfach nur durch „Sex und Gewalt“ als beliebige (und in dieser Beliebigkeit längst oft genug ausgestellte) Gegenstände definiert ist, sondern durch einen präzise skizzierten *Zusammenhang* der Gewalt, der die skandalöse Ver-

bindung von Lust und Schmerz als spezifisch geformte zu erkennen gibt, und den der Film im Kontext des historischen Faschismus verortet.

Die damit angedeutete Unterscheidung scheint mir, gerade wenn von Pasolinis *Salò o le 120 giornate di Sodoma* die Rede ist, von zentraler Bedeutung zu sein. Immerhin gilt dieses Werk als eines der „skandalösesten" der Filmgeschichte.[1] Und dieser Ruf gründet sich in nicht geringem Ausmaß auf die moralische Entrüstung, die Pasolinis wohlüberlegte, zum Teil aber (gerade deshalb) brachiale Darstellung von Sex- und Gewaltakten auf sich gezogen hat. Diese Entrüstung jedoch galt gerade nicht der *spezifischen* Sexualität und der *spezifischen* Gewalt, mit denen sich der Film auf verschiedensten Ebenen auseinandersetzt, sondern dem schieren Umstand, dass er *überhaupt* Sex und Gewalt in einer dermaßen unverhohlenen und zugleich konfrontativ-provokanten Art *zur Darstellung bringt*. Die erst neuerdings wieder aufgeflammte (vgl. Ammann 2007) moralisierende Ablehnung von Pasolinis Werk, die sich seit seinem Erscheinen 1975 in einer ganzen Reihe von Zensurmaßnahmen Geltung verschafft hat, findet ihr Korrelat also in einem (gemessen an der unmissverständlichen kontextuellen Verortung des Geschehens im Film) *Abstraktum* von „Sex" und „Gewalt" samt ihrer Verbindung, in dem beide von ihren konkreten Bedingungen imaginär abgeschnitten sind und daher kein anderes Interesse mehr hervorrufen als das, dass man von ihnen möglichst wenig *sehen* will. Die Haltung der moralischen Entrüstung ist insofern nichts anderes als die genaue Umkehrung jenes voyeuristischen Blicks, dem jede beliebige Verbildlichung von Sex- und Gewaltakten gut genug ist, um sich daran aufzugeilen.

Der Preis solcher Entrüstung aber – nämlich eine rigorose Entkontextualisierung – wird im Falle von Pasolinis Film schon an einer Episode aus seiner Rezeptionsgeschichte deutlich: *Salò o le 120 giornate di Sodoma* wurde in der BRD (wo der Film, nach Vorstößen in Richtung eines gänzlichen Aufführungsverbots, nur unter Schnittauflagen freigegeben wurde) nach seinem Erscheinen lange unter dem Verleihtitel *Die 120 Tage von Sodom* vertrieben. Dieser Titel behielt zwar den literaturgeschichtlichen Verweis auf den von de Sade verfassten Roman gleichen Titels aus dem Jahr 1785 bei – er unterschlug aber die für Pasolinis Film mindestens ebenso wichtige Referenz auf das am Gardasee gelegene Städtchen Salò, Hauptstadt der im Jahr 1943 gegründeten

1 Für eine ausführliche Besprechung des Films wie auch eine Auseinandersetzung mit seiner Aufführungs- und Rezeptionsgeschichte (insbesondere in Deutschland) vgl. Theweleit (2003: 141-269).

„Italienischen Sozialrepublik“, einem letzten Versuch Mussolinis, einen faschistischen Staat in Italien mit Unterstützung der deutschen Wehrmacht aufrechtzuerhalten. Pasolinis Film ist in der Tat eine (im Übrigen zugleich gegen die europäischen Konsumgesellschaften der 1970er Jahre gewandte) Auseinandersetzung mit einem Faschismus *en miniature*. Er zeigt uns ein beinahe als Kammerspiel aufgezogenes Geflecht aus Gewalt und Begehren, in dem sich Herrschaftsausübung und Sexualität, Unterdrückung und Genusssteigerung aufs Engste verbinden und in dem sich zugleich Herrschaftsgesten wie auch Widerständigkeiten in ihren jeweiligen Rollenaufteilungen ins Mikrologische verfeinern. Bleibt doch die Gewalt, um als Zusammenhang zu funktionieren, immer auch auf die Hervorbringung von Zwischeninstanzen angewiesen, die innerhalb der binären Opposition von Herrschaft und Widerstand oft keinen eindeutigen Platz mehr besetzen.

Es ist kaum möglich, über diesen letzten Film Pasolinis zu sprechen, ohne zumindest einige Worte über die damit angedeuteten Themen vorauszuschicken – die mit der Frage nach den Möglichkeiten einer Auseinandersetzung mit Gewalt zudem auf Engste zu tun haben. Dennoch gilt es nun auf die anfangs angesprochenen Szenen zurückzukommen und von ihnen aus in den präziser gefassten Gegenstand der im Folgenden präsentierten Überlegungen einzuführen. Über diese Szenen nämlich ist nicht nur einfach zu sagen, dass sie eine grausame Zuspitzung von Gewaltakten zeigen, sondern auch, dass sie diese Handlungen in einer sehr spezifischen Weise zeigen: nämlich so, dass die BetrachterIn unabwendbar an einem Blickfeld und Blickverhältnis teilhat, dessen Arrangement durch die „Herren“ der Gewalt selbst definiert ist. In der Tat erscheinen jene äußersten Gewaltakte als Sequenz von Bildern, deren charakteristische Konturierung beständig auf eine *Bewerkstelligung* des Blicks verweist, die sich unter Zuhilfenahme des technischen Hilfsmittels eines Fernglases vollzieht. Und wie sowohl Handlungsrahmung als auch wiederholte Gegenschnitte deutlich machen, handelt es sich bei diesem Fernglas um einen Operngucker, der zwischen den Händen derer weitergegeben wird (Pasolini stellt sie uns als wichtige Repräsentanten des weltlichen und klerikalen Establishments vor), die den Gewaltzusammenhang orchestrieren. Nicht ohne immer wieder selbst unmittelbar Hand an die gequälten Körper anzulegen; aber eben auch nicht ohne sich in eine Distanz zu ihnen zu begeben, die es ermöglicht, die an ihnen begangene Gewalt als Zusammenhang zu überblicken, ihre Details – mit Unterstützung des Opernguckers – nichtsdestotrotz bei Bedarf begehrlich an sich heranzurücken oder auch mühelose Schwenks zwischen den Einzelschauplätzen der

Gewalt zu vollziehen. Wer als BetrachterIn von Pasolinis Film die Gewaltszenen im Hof sieht, sieht sie also *mit* denen, die nicht nur die Gewalt selbst, sondern auch den Blick auf sie arrangiert haben, sieht sie *durch* die Instrumente, die sie bereitgestellt haben.

Pasolinis Inszenierung ist radikal.[2] Denn sie besteht einerseits darauf, dass es notwendig ist, hinzusehen, wo Gewalt stattfindet, und sie in ihrer ganzen Rohheit *und* Raffinesse, in ihrer ganzen Verachtung für das Begehren anderer *und* Entfaltung des eigenen Begehrens, in ihrer ganzen Unmittelbarkeit *und* Strukturalität, in ihrem ganzen Entladungscharakter *und* nüchternen Kalkül wahrzunehmen. Doch sie lässt zugleich keine andere Konsequenz zu, als dass jeglicher Betrachterblick, so verstört, indigniert, entsetzt oder „kritisch" er auch sein mag, an einem Blickfeld und Blickverhältnis teilhat, das selber von Gewalt durchzogen, ja mehr noch: von einem Gewaltzusammenhang definiert und in ihn eingebunden ist. Anders gesagt, Pasolinis Film lässt keinen Blick auf die Gewalt als Verhältnis zu, der dieses Verhältnis einfach *vor* sich bringen könnte, um sodann, außerhalb seiner verortet, aus freien Stücken eine bestimmte Haltung zu ihm einnehmen zu können. Er schreibt den Blick vielmehr in das Gewaltverhältnis selbst ein und stellt ihn damit vor die Herausforderung, seine Beziehungen und Komplizitäten zu allen in diesem Verhältnis wirksamen Instanzen, Antrieben und Ermächtigungen als immer schon involviertes Verhalten zu überprüfen. Und gerade weil der Blick sehen (aus der Distanz überblicken, aus der Nähe begutachten, zwischen Distanz und Nähe wechseln, vom einen Schauplatz zum nächsten schweifen etc.) *kann*, gerade darum kommt er immer schon eher auf der Seite derer zu stehen, die die Gewalt orchestrieren, als auf der Seite derer, deren Blick möglicher-

2 Sie ist im Übrigen auch darin radikal, dass sie im Gegenschnitt zu den Folterbildern eine komplementäre Abfolge von Szenen zeigt, die uns einige Varianten von „Schicksalen" des Komplexes aus Gewalt und Begehren vor Augen führen, welche sich auf der Seite der Sehenden zutragen. So kann etwa die eine gesteigerte Modulierung des Blicks begünstigende Distanz der unmittelbaren Erfüllung eines bestimmten Begehrens hinderlich bleiben und daher eine Art transponierte Reiteration des Gewalt-Begehrens-Komplexes auf den Plan rufen: Einer der Gewaltherren ruft einen jungen Mann, der als Zwischeninstanz des Gewaltzusammenhangs zugleich Unterworfener wie Scherge ist, zu sich heran, blickt durch den Operngucker auf die Torturszenen im Hof und lässt zugleich eine Hand in die Hose des willfährigen Jungen gleiten. Wie eine weitere Szene nahezulegen scheint, kann das gewaltförmige Begehren auch brechen bzw. seine Entfaltung gegen sich selbst richten: Eine der zuvor in die Gewaltorchestrierung eingebundenen Frauen geht zu einem Fenster in einem oberen Stockwerk, wirft noch einen kurzen, bestürzten Blick in den Hof, in dem die Torturen stattfinden, und wirft sich dann aus dem Fenster, um ihrem eigenen Leben ein Ende zu bereiten.

weise im erlittenen Schmerz bricht oder denen ganz einfach die Augäpfel aus dem Schädel herausgeschält werden.

Stellt sich das Problem, das damit aufgeworfen ist, nicht in ganz ähnlicher Weise für jeden Versuch einer *Theorie der Gewalt*? Ist nicht jeglicher derartige Versuch darauf angewiesen, „Phänomene" der Gewalt aus der Distanz zu überblicken, sich ihnen „fallweise" auf dem einen oder anderen Wege anzunähern, zwischen Distanz und Nähe zu wechseln und die eigene Aufmerksamkeit vom einen Schauplatz der Gewalt zum nächsten schweifen zu lassen? Und erfordert dies – dass nämlich von einer im Letzten nicht zu überbrückenden Differenz auszugehen sein könnte zwischen denen, die Gewalt theoretisieren, und denen, die sie am intensivsten erleiden – nicht eine „methodische" Konsequenz, so wie Pasolini eine „ästhetische" Konsequenz gezogen hat? Wenn ich diese Fragen aufwerfe, dann geht es mir keineswegs darum, jeden Versuch einer Theoretisierung der Gewalt unter Generalverdacht zu stellen. Schließlich könnte für eine solche Theoretisierung dasselbe gelten, was Pasolinis Film für das auf beschönigende Ausflüchte und Ausblendungen verzichtende Hinsehen nahezulegen scheint: dass es in der Tat eine starke Notwendigkeit gibt, sich ihr zu stellen, wenn auch zugleich, wer sich ihr stellt, niemals dessen versichert sein kann, nicht in Verhältnisse und Zusammenhänge der Gewalt involviert oder sogar mit ihren Orchestratoren im einen oder anderen Ausmaß komplizitär zu sein. Nur umso mehr aber stellt sich die Frage, welche „methodischen" Konsequenzen aus den aufgeworfenen Problemen gezogen werden können.

Es ist hier nicht der Ort für eine ausführliche Grundsatzdiskussion dieser möglichen Konsequenzen. Ich beschränke mich daher darauf, in aller Kürze den Vorschlag zu skizzieren, den meine weiteren Überlegungen implizit verfolgen werden: Eine erste mögliche Konsequenz könnte darin bestehen, bestimmte Sprachen und Sprechkonstellationen, in denen *über* Gewalt gesprochen wird, einer Überprüfung zu unterziehen. Und zwar im Besonderen jene Sprachen und Sprechkonstellationen, die mehr als andere dafür vorgesehen sind oder für geeignet gehalten werden, über begangene und erlittene Gewalt nicht nur einfach zu sprechen, sondern auch zu urteilen und zu richten, um ihr auf diesem Wege Einhalt zu gebieten (wie etwa die Sprache der Gerichte), oder aber sie zumindest zu dokumentieren und in ihren so verheerenden wie zugleich geschichtsmächtigen Auswirkungen darzustellen, vielleicht um ein problematisierendes, warnendes und mahnendes Wissen um sie hervorzubringen (wie etwa die Sprache der Geschichtsschreibung). Aber von welchem Punkt aus sollte eine solche

Überprüfung geschehen? Diese Frage rührt an die zweite mögliche Konsequenz, die aus den oben aufgeworfenen Problemen gezogen werden kann: Nämlich die Theoretisierung von Gewalt so anzulegen, dass es weniger das „Phänomen der Gewalt selbst“ ist, das ihren Ausgangs- und Zielpunkt bildet, als vielmehr das prekäre und vielleicht gebrochene Vermögen derer, die Gewalt erfahren (haben) und von denen – aus einer ganzen Reihe von Gründen – nicht sicher ist, ob sie diese Erfahrung überhaupt zur Aussprache und sodann auch tatsächlich zu Gehör bringen können. Und an genau diesem Punkt möchte ich die Frage ansiedeln, um die die folgenden Überlegungen kreisen werden, um von dieser Bewegung aus auch den Anforderungen der ersten genannten Konsequenz, mithin einer Überprüfung der mit Gewalt besonders beschäftigten Sprachen und Sprechkonstellationen in Ansätzen nachzukommen: die Frage der Zeugenrede.

In ihrer christlichen Codierung (der ich im Weiteren nicht nachgehen werde) scheint diese Frage im Übrigen auch in einer sehr kurzen Szene von Pasolinis Film anzuklingen: Unmittelbar bevor die jungen Frauen und Männer, die zur Tortur im Hof ausgewählt wurden (anderer Anklang, der auf die Selektionsverfahren in nazistischen Vernichtungslagern verweist), an die Stätte ihrer Peinigung geführt werden, ruft eine junge Frau: *„Dio, dio, perchè ci hai abbandonati?*“ („Mein Gott, mein Gott, warum hast du uns verlassen?“). Es handelt sich um ein deutliches Echo jenes christlichen Kernmartyriums, das der Gekreuzigte durchzustehen hat, und zugleich des von diesem Martyrium unabtrennbaren spezifischen Moments einer Gottverlassenheit, in der zwar ein verzweifelter, die leiblich-irdische Bedingtheit manifestierender Aufschrei der Qual noch möglich ist, in der aber jene letzte Instanz eines möglichen Erhörtwerdens, an die dieser Aufschrei gerichtet ist, kaum länger adressierbar scheint. Diese Verlassenheit zeigt sehr deutlich, an welch grundsätzlicher Grenze die Frage der Zeugenrede angesiedelt sein kann – auch wenn uns an dieser Grenze der Adressierung nicht die theologischen Interpretationen interessieren werden, die sie auf den Plan gerufen hat, sondern die ihrerseits durchaus leiblich-irdischen Instanzen, die sich zur Zeugenrede und ihrer Verlassenheit in Beziehung zu setzen haben.

1. Situierung[3]

Nehmen wir unseren Ausgang von der Spannung zwischen den beiden eingangs als Motti zitierten Sätzen von Jean-François Lyotard und Dori Laub. Dies nicht allein deshalb, weil diese Sätze ein erstes, vielleicht zentrales Paradox entfalten, das sich mit Zeugenschaft und dem eigentümlichen Charakter der Zeugenrede verbinden kann – nämlich dass sie eine Wirklichkeit zu manifestieren versucht, die sich auf einem Verlust errichtet. Zumindest ebenso wichtig scheint mir, dass diese Sätze der Frage der Zeugenschaft, jedenfalls für den europäischen Kontext (sicherlich nicht darauf begrenzt, aber auch nicht in Bezug auf jeglichen Kontext verallgemeinerungsfähig), eine historisch-politische Verortung geben: In beiden Fällen handelt es sich in einem eminenten Sinn um „Sätze nach Auschwitz" (vgl. Lyotard 1997: 18-50); um Sätze, die aus der Erfahrung und Auseinandersetzung mit der *Bedingung* geschrieben sind, in der sich ein von „Auschwitz" – all dem, was dieser Name benennt – Zeugnis gebendes Sprechen wiederfindet und zugleich möglicherweise verliert.

Dass eine Anklage vorliegt, der es aufgebürdet ist, eine bestimmte Wirklichkeit zur Geltung zu bringen, ist *ein* Teil dieser Bedingung; ein *anderer* besteht darin, dass die Bezeugung, die in erheblichem Maße daran mitwirken kann, diese Wirklichkeit vorzubringen, ihrerseits nicht einfach einer gesättigten Wirklichkeit, sondern zunächst einem Verlust ins Auge sieht. Die zitierten Sätze dokumentieren somit einen Bruch, der kein beliebiger ist, der aber in Bezug auf die Frage der Zeugenschaft weitreichende epistemische und politische Konsequenzen hat: Es lässt sich nicht einfach *über* Zeugnisse sprechen wie über ein beliebiges Thema, schon gar nicht in einem allgemeinen Sinn; sehr viel eher geht es darum, sich zu ihnen zu verhalten, in ein spezifisches epistemisches, politisches, soziales und sich über die eigene Situierung verständigendes Verhältnis mit ihnen einzutreten.

Eben *jene* Zeugnisse, die von der Shoah, von der vielförmigen Gewalt der nazistischen Vernichtungspolitik sowie vom Leben und

3 Die folgenden Reflexionen wurden zuerst unter dem Titel „Affirmation im Verlust. Zur Frage der Zeugenrede" in der Ausgabe „Zeugenschaften" (04/2008) des Webjournals *transversal* (verfügbar unter der Adresse: http://eipcp.net/transversal/0408/nowotny/de; abgerufen am 29.08.2010) sowie in einer um eine kurze Einleitung erweiterten Druckfassung gleichen Titels in Boris Buden / Stefan Nowotny, *Übersetzung: das Versprechen eines Begriffs* (Wien: Turia + Kant 2008, 197-216) veröffentlicht. Der voranstehende Prolog wie auch der Epilog am Ende des Textes sind für die vorliegende Publikation neu verfasst.

Sterben unter der Bedingung dieser Gewalt sprechen, sind es also auch, die *meine* Auseinandersetzung mit der Frage der Zeugenschaft in erster Linie situieren – und zwar in einem postnazistischen Kontext. Einem Kontext, in dem, nicht nur in den unmittelbar postnazistischen Ländern, sondern über diese Länder wie auch über Europa weit hinaus reichend, die Aussagen der ZeugInnen wie auch die Frage nach dem ungewissen Band, das die Rede der Überlebenden mit den Toten verbindet, nach wie vor durch Diskurse überlagert werden, die von ganz anderen Interessen bestimmt sind: vom feierlich-pompösen Tonfall staatlich inszenierter „Gedenkfeiern" über die erneuten Orchestrierungen nationaler Unschuld oder Entsorgungen des Geschehenen ins „kulturelle Gedächtnis" bis hin zu den diversen Bagatellisierungs- und Leugnungsnarrativen. Immer noch, und immer aufs Neue, hat in dieser Situation ein Wort Walter Benjamins Gültigkeit, das er wahrscheinlich um 1940, kurz vor seinem Suizid auf der Flucht vor den Nazis, niederschrieb: dass nämlich „auch die Toten [...] vor dem Feind, wenn er siegt, nicht sicher sein [werden]" (Benjamin 1991: 695). Und immer noch stellt sich die Aufgabe, herauszufinden, worin dieser Feind, auch wenn er vermeintlich unterlegen ist, vorläufig doch in mancherlei Hinsicht gesiegt hat.

Der Einsicht in diesen Tatbestand ist indessen kein generelles Interpretationsraster für sämtliche Kontexte zu entnehmen, in denen sich Praxen der Bezeugung sowie eine spezifische Reflexion dieser Praxen entwickelt haben. Als Beispiele seien hier nur die umfangreiche lateinamerikanische *Testimonio*-Literatur (vgl. Beverley 2004), die Rolle von Zeugnissen im Zusammenhang von „Wahrheitskommissionen" – wie etwa im Argentinien der 1980er Jahre nach dem Ende der Militärherrschaft (vgl. Fuchs 2003) oder in Südafrika nach dem Ende der Apartheid (vgl. Moon 2008) – oder auch die Zeugnisse palästinensischer Flüchtlinge und Vertriebener insbesondere aus der Zeit der jüdisch-arabischen Konflikte 1947/48 sowie der israelischen Staatsgründung 1948 (vgl. Masalha 2005) genannt.

Es wäre natürlich absurd zu behaupten, dass es keinerlei Verbindungen dieser Kontexte zur Rolle der Zeugenschaft in der Auseinandersetzung mit der Shoah bzw. in explizit postnazistischen Zusammenhängen gibt. Im Gegenteil, solche Verbindungen und Verflechtungen sind – wenn sie auch nicht von vornherein in jedem einzelnen Fall vorausgesetzt werden können – zum Teil offenkundig, etwa auf der Ebene von Rechtsformen und -praktiken, die an die Nürnberger Prozesse anschließen. Noch deutlicher, und zugleich noch komplizierter, stellen sich diese Verflechtungen auf der Ebene arabisch-palästinensischer

nakba-Erzählungen[4] dar, die sich mitunter – keineswegs systematisch, wie manche glauben machen wollen[5] – in eine direkte und feindselige „Konkurrenz" zu jüdisch-israelischen Shoah-Narrativen setzen und eine Art Frontstellung der Zeugnisse produzieren, deren Ausläufer bis zur Shoah-Leugnung reichen können. Zugleich aber handelt es sich bei den *nakba*-Erzählungen um ein Sprechen, das in der israelischen Öffentlichkeit sowie im israelischen Schulsystem nahezu generell keinen Platz findet, dessen diskursiver Ort also nicht allein durch selbstgewählte Grenzlinien und Frontstellungen demarkiert ist – und zwar selbst dann, wenn es um das Sprechen von „anwesenden Abwesenden"[6] geht.

Der vorliegende Text wird keine Antworten auf die Fragen, die diese Zusammenhänge aufwerfen, vorschlagen können – mit schnell formulierten Gewissheiten ist ihrer Beantwortung wahrscheinlich auch am wenigsten gedient. Ich will diesen Fragen (ebenso wie anderen, wie etwa der Frage nach der „identitätsstiftenden" Funktion von Wahrheitskommissionen, die in sogenannten Übergangsgesellschaften oft genug die Wiederherstellung „nationaler Einheit" über die Auseinandersetzung mit dem Geschehenen stellen) aber auch nicht ausweichen, sondern sie wenigstens in Erinnerung rufen. Es ist, so meine ich, diese Art von Fragen, die die *politischen* Einsätze dessen markiert, was in der Frage nach Zeugenschaft auf dem Spiel stehen könnte. Und sogleich führen uns diese Fragen auf ein zweites Paradox der Zeugenschaft, das in den folgenden Überlegungen wieder und wieder auftauchen wird: dass die Zeugenrede nämlich wohl kaum jemals einen „reinen" oder „authentischen" Bericht über das Vorgefallene artikuliert, sondern sich in einer stetigen Überlagerung durch bestehende diskursive Formatio-

4 Der arabische Begriff *nakba* bedeutet „Katastrophe", wird v. a. auf die Ereignisse von 1948 bezogen und geht in seiner spezifischen politischen Bedeutung auf das Buch *Ma'na al-nakba* (Beirut 1948 [„Die Bedeutung der Katastrophe"]) des arabisch-nationalistischen Historikers Constantine Zurayk zurück.

5 Ich denke hier natürlich u. a. an einige sogenannte „antideutsche" Zusammenhänge in den unmittelbar postnazistischen Ländern, die von diesen Erzählungen überhaupt nur dort Kenntnis nehmen wollen, wo sie in ihnen faschistische Wiedergängerei oder „Djihadismus" erblicken zu können meinen, und dabei jegliche Ansprüche einer kritisch-differenzierenden Gesellschaftsanalyse zugunsten antiislamischer und zum Teil offen neokolonialer Haltungen über Bord werfen.

6 Als „anwesende Abwesende" werden in Israel lebende palästinensische Flüchtlinge und Vertriebene („interne Flüchtlinge") bezeichnet. Vgl. dazu, sowie zum oben angesprochenen Problem, Bronstein (2005: 214-241). Bronstein ist Leiter der jüdisch-israelischen Organisation Zochrot, die in Zusammenarbeit mit internen Flüchtlingen die *nakba* sowie die Frage einer möglichen Rückkehr der Flüchtlinge zum Gegenstand öffentlicher Auseinandersetzung zu machen versucht.

nen sowie unter der Bedingung der Zuweisung bestimmter diskursiver Orte vollzieht.

2. Zeugnisse ohne Gericht?

Der klassische diskursive Ort der Zeugenrede ist das Gericht. Es kann daher nicht verwundern, wenn der eingangs angeführte Satz von Lyotard unmissverständlich auf eine Situation verweist, die die Existenz eines Gerichts impliziert, an das sich eine Klage adressieren lässt. Stellen wir diesen Satz in seinen Kontext:

> Kläger ist, wer behauptet, dass etwas vorliegt; er muss – mittels wohlgeformter Sätze und mit Verfahren zur Ermittlung der Existenz ihrer Referenten – den Beweis dafür antreten. Die Wirklichkeit geht immer zu Lasten des Klägers. Der Verteidiger braucht nur die Argumentation zu widerlegen und den Beweis mittels eines Gegenbeweises zu verwerfen. […] Die Verteidigung ist nihilistisch, die Anklage vertritt das Seiende. […] Unsere Art zu denken begreift die Wirklichkeit nicht als ein Gegebenes, sondern als Anlass zur Stellung des Antrages, dass die sie betreffenden Ermittlungsverfahren durchgeführt werden. (Lyotard 1987: 26)

„Dass etwas vorliegt", kann demnach nicht durch eine einfache Anzeige (entsprechend etwa dem im Deutschen gegebenen etymologischen Zusammenhang zwischen „zeigen" und „bezeugen"), und auch nicht durch einen einfachen Bericht (entsprechend etwa dem französischen Sprachgebrauch, der das Wort *témoigner* mitunter in die eher unspezifische Nähe von „berichten" rückt), zur Geltung gebracht werden. Die *Geltung* hat vielmehr ihre eigenen Konstitutionsbedingungen. Und sie konstituiert sich im Rahmen einer gegebenen institutionellen Form, die die Sätze durchformt, in denen eine Klage formuliert wird, und die – unter der Voraussetzung, dass diese Sätze hinreichend „wohlgeformt" sind – bestimmte Ermittlungsverfahren in Bezug auf die „Wirklichkeit" autorisiert. Die Verteidigung kann diese Prozedur, in der sich Autorisierung und Ermittlung ineinander verschränken, an verschiedenen Punkten durchkreuzen, ohne aber deshalb, außer unter den spezifischen Bedingungen einer Beweislastumkehr, jene unbewiesene „Wirklichkeit", auf der (bzw. auf deren Geltung) sie beharrt, eigens untermauern zu müssen – es genügt bisweilen, dass sie die *Form* der Klageführung delegitimiert.

Es ist offensichtlich, dass die ZeugIn in diesem Setting mit der KlägerIn zunächst so wenig identifiziert werden kann wie mit irgendeiner

anderen der genannten Instanzen: Sie wird *aufgerufen*, *vor* das Gericht zitiert (um möglichst Zitables zu äußern), dem von ihm produzierten Text gleichsam eingefügt und damit in das beschriebene Kräftefeld einbezogen. Die ZeugIn kann zunächst keinesfalls einfach mit der Klageführung vor Gericht identifiziert werden, auch wenn die Wirklichkeit, von der sie spricht, möglicherweise, auch in einem anderen Sinn, „zu ihren Lasten" geht. Dies nicht nur deshalb, weil die Anklage selbst, nicht zuletzt angesichts der Anforderungen der gerichtlichen Prozeduren, ein mehr oder weniger ausgeprägtes Interesse daran entfalten kann, die „Wahrheit" oder „Glaubwürdigkeit" des Zeugnisses zu überprüfen. Dem Zeugnis kommt in diesem Vorgang noch eine andere Rolle zu, die ich hier in den Vordergrund stellen möchte und die sich in ihren Grundzügen bereits in einem durch Festus überlieferten Fragment aus einem verloren gegangenen Stück von Plautus formuliert findet. Dort tritt eine Figur mit den Worten auf: *Nunc mihi licet quidvis loqui: nemo hic adest superstes* („Nun ist es mir gestattet, alles zu sagen, was ich will; es ist kein Zeuge anwesend") (zit. nach Benveniste 1969: 276).

Unabhängig von jeder konkreten Zeugenaussage erscheint hier die schiere Anwesenheit von ZeugInnen (bzw. die schiere Möglichkeit der Widerrede und Gegenbehauptung, die sich mit dieser Anwesenheit verbindet) als Unterbrechung eines ungehemmten Diskurses, der seine Sätze auf eine „Wirklichkeit" gründet, welche dem Beweiswert plumper Behauptungen anvertraut und somit komplexerer Wahrheitsprozeduren enthoben wird. Die Zeugenaussage lässt sich also nicht nur darauf hin befragen, welchen Wahrheitsprozeduren sie selbst unterzogen werden kann oder, in einem gegebenen Rahmen, unterzogen werden sollte. Sie besetzt auch einen strukturellen Ort, von dem her eine spezifische Bestreitung unzureichender Wahrheitsprozeduren hinsichtlich jenes Diskurses möglich wird, in den sie interveniert – eine Bestreitung, die sich im Gerichtssetting übrigens grundsätzlich auf alle autorisierten Instanzen der Wahrheitsproduktion beziehen kann.

Lyotard gibt dem Motiv einer ungehemmt veranschlagten „Wirklichkeit", die der Bestreitung durch Zeugnisse enthoben wird, eine spezifische Wendung, wenn er schreibt:

> […] das ‚perfekte Verbrechen' [bestünde] nicht in der Beseitigung des Opfers oder der Zeugen (das hieße weitere Verbrechen hinzufügen und die Schwierigkeit erhöhen, alle Spuren zu tilgen), sondern darin, die Zeugen zum Schweigen zu bringen, die Richter taub zu machen und die Zeugenaussage für unhaltbar (unsinnig) erklären zu lassen. Neutralisieren Sie den

> Sender, den Adressaten, die Bedeutung [*sens*] der Zeugenaussage; alles sieht dann so aus, als ob es keinen Referenten (keinen Schaden) gäbe. (Lyotard 1987: 25)

Es ist möglich, dass die Abwesenheit von ZeugInnen selbst Verdacht erregt, dass also die in solcher Abwesenheit errichteten Wahrheitsprozeduren gerade aufgrund dieser Abwesenheit als unglaubwürdig erscheinen und infolgedessen andere Wahrheitsprozeduren herausfordern, wie etwa das Aufsuchen von *Spuren* eines Ereignisses. Unter diesem Gesichtspunkt kann daher die *sprachliche* Vernichtung der Zeugenaussage, der zerstörerische Angriff auf ihre Komponenten, als „perfektere" Strategie erscheinen denn die *physische* Vernichtung der ZeugInnen. Selbst dort, wo kein Zweifel darüber bestehen kann, dass die physische Vernichtung einen Kerntatbestand des Ereignisses bildet – nämlich in den nazistischen Vernichtungsmaschinerien –, zeigt sich dieses Motiv der sprachlichen Vernichtung. Es tritt in dem Moment auf, in dem die Mörder ihre Opfer als mögliche ZeugInnen adressieren. Primo Levi stellt es an den Beginn seines Buches *Die Untergegangenen und die Geretteten*, indem er einen Zusammenhang zwischen der Ungläubigkeit der Öffentlichkeit angesichts der Ungeheuerlichkeit dessen, was die ersten, 1942 Verbreitung findenden Zeugnisse aus den Vernichtungslagern schilderten, und den bewussten Motiven der Täter herstellt:

> Es ist bezeichnend, dass diese Ungläubigkeit von den Schuldigen selbst lange vorher vorausgesagt wurde. Viele Überlebende erinnern sich daran (unter anderem Simon Wiesenthal auf den letzten Seiten seines Buches *Doch die Mörder leben* […]), was für ein Vergnügen es den SS-Leuten bereitete, den Häftlingen zynisch vor Augen zu halten: „Stellen Sie sich nur vor, Sie kommen in New York an, und die Leute fragen Sie: ‚Wie war es in diesen deutschen Konzentrationslagern? Was haben sie da mit euch gemacht?' […] Sie würden den Leuten in Amerika die Wahrheit erzählen […] Und wissen Sie, was dann geschehen würde? […] Sie würden Ihnen nicht glauben, würden Sie für wahnsinnig halten, vielleicht sogar in eine Irrenanstalt stecken. Wie kann auch nur ein einziger Mensch diese unwahrscheinlich schrecklichen Dinge glauben – wenn er sie selbst nicht erlebt hat?" (Levi 1995: 7)

Die vielgebrauchte und doch zumeist wenig reflektierte Rede von einer „Sinnlosigkeit" der Gewalt erhält hier eine präzise Erläuterung. Es handelt sich um eine von der Gewalt *produzierte* Sinnlosigkeit, die die Möglichkeiten des Sprechens über diese Gewalt – *aus der Erfahrung* dieser Gewalt – von den Sphären abspaltet, in denen Sinn zirkulieren kann. Kurz: „Sinnlosigkeit" bezeichnet hier ein *aktives Moment* der

Gewalt, und nicht eine ihrer Eigenschaften, die in einem Gegensatz zu ihrer „Rationalität“ stünde; eben darum kann die sinnloseste Gewalt zugleich durch und durch rational sein.

An dieser Stelle scheint es mir daher unausweichlich, die Frage zu stellen: Was, wenn es für bestimmte ZeugInnen keine Gerichtshöfe gibt, vor denen sie gehört werden (ob es sich nun um Gerichtshöfe der Rechtsprechung oder solche der Vernunftsprechung handelt)? Was, wenn es ZeugInnen gibt, die nirgendwo aufgerufen, nirgendwohin zitiert werden, deren mögliches Sprechen also isoliert bleibt, insofern ihm noch nicht einmal die eigenwilligste Idiomatik zugestanden wird, weil es schlicht und einfach als eine Form der „Idiotie“, als ein in sich selbst verfangener Unsinn angesehen wird? Und was, wenn es ZeugInnen gibt, die nicht Zeugnis geben *können*, weil das Ereignis, das sie vielleicht zu bezeugen hätten, Traumatisierungen hinterlassen hat, die nicht notwendigerweise das Sprechen überhaupt, wohl aber das Sprechen über genau *dieses da* – über jene nicht-diskursivierbaren „sinnlichen Gewissheiten“, die den Knoten der Traumatisierungen bilden – verhindern?

3. Bezeugen, überleben

Kehren wir zunächst zu jenem Plautus-Zitat zurück, das ich weiter oben angeführt habe und das dem *Vocabulaire des institutions indo-européennes* von Emile Benveniste entnommen ist. Das lateinische Wort für „Zeuge“ in diesem Zitat lautet *superstes*, und das ist deshalb erwähnenswert, weil *superstes* im Lateinischen nicht das einzige Wort ist, das gewöhnlich mit „Zeuge“ übersetzt wird. Mit ihm konkurriert das Wort *testis*, dessen Bedeutungshorizonte erneut in die Nähe der Gerichtssituation weisen: „Etymologisch betrachtet“, schreibt Benveniste, „ist *testis* derjenige, der einem Geschehen, an dem zwei Personen beteiligt sind [*où deux personnages sont intéressés*], als ‚Dritter‘ (**terstis*) beiwohnt.“ (Benveniste 1969: 277) Der *testis* / *terstis* qualifiziert sich mithin als Zeuge gerade durch seine interesselose Anwesenheit, und eben diese Qualität rückt ihn, wie Benveniste an anderer Stelle seines *Vocabulaire* (ebd.: 119-22) analysiert, in eine spezifische Nähe zum (Schieds-)Richter, dem *arbiter* als Spezialfall des *iudex*. Es gilt hier indessen einen bemerkenswerten Unterschied festzuhalten: Beide, *testis* und *arbiter*, wohnen als Unbeteiligte einem Geschehen bei, doch „der *testis* ist im Angesicht und in Kenntnis der Parteien da, der *arbiter* sieht und hört, ohne gesehen zu werden“ (ebd.: 120). Aus dieser Differenz

zwischen Gesehen-Werden und Nicht-gesehen-Werden leitet sich im antiken lateinischen Sprachgebrauch die Eignung des einen (*testis*) zum vor Gericht gerufenen Zeugen sowie die Eignung des anderen (*arbiter*) zum urteilenden, Recht sprechenden (Schieds-)Richter ab; oder umgekehrt: Der mit der Entscheidung von Schiedssachen betraute *iudex* kann als entfernter Zeuge konstruiert werden.

Wie aber verhält es sich mit dem *superstes*, von dem das Plautus-Fragment spricht? – Das Wort lässt sich zunächst als substantiviertes Adjektiv analysieren, das sich von *superstare* ableitet: Das dem Verb *stare* („stehen, bestehen“) vorangesetzte Präfix *super-* ist hier, wie Benveniste ausführt, weniger als „darüber“ zu verstehen, sondern vielmehr als „darüber hinaus“. In diesem Sinn bedeutet denn auch *superstare*

> ‚sich darüber hinaus erhalten, darüber hinaus bestehen [*subsister*]‘, nämlich über ein Ereignis hinaus, das den Rest vernichtet hat. Es gab einen Todesfall in einer Familie; die superstites blieben *über* das Ereignis *hinaus* bestehen; wer über eine Gefahr, eine Erprobung, eine schwierige Zeitspanne hinweggeschritten ist, wer dabei überlebt hat, ist ein *superstes* (ebd.: 276).

Superstare muss sich indessen nicht unbedingt, so Benveniste, auf ein Unglück oder den Tod beziehen; es kann auch bedeuten,

> ‚durch ein beliebiges Ereignis gegangen zu sein und über dieses Ereignis hinaus fortzubestehen‘, mithin dessen ‚Zeuge‘ gewesen zu sein. Oder auch der, ‚der sich über (*super*) der Sache selbst hält (*stat*), der ihr beiwohnt; der anwesend ist‘. Dies sollte, in Bezug auf das Ereignis, die Situation des Zeugen sein. (Ebd.)

In keinem Fall jedoch ist der *superstes* als ein unbeteiligter Dritter zu verstehen. Im Gegenteil, insbesondere als Überlebender ist er in das zu bezeugende Geschehen in höchstem Maße involviert, und die Fähigkeit, sich „über der Sache selbst“ zu halten (bzw. sich über sie hinaus zu erhalten) und zu einem Sprechen darüber zu gelangen, ist in verschiedenen Hinsichten äußerst prekär. Ich möchte, um dies zu verdeutlichen, die alte semantische Nähe zwischen dem Überlebenden und dem Zeugen, die Benveniste am Begriff des *superstes* beschreibt, für einen Augenblick auf das zitierte Fragment von Plautus anwenden – nicht um eine „adäquatere“ Übersetzung vorzuschlagen, sondern um dessen Konnotationshorizonte zu Gehör zu bringen. Das Fragment lautet dann: „Nun ist es mir gestattet, alles zu sagen, was ich will; es ist kein Überlebender anwesend.“

Immer, so scheint es, verweist die Figur des Zeugen auf Fragen der Anwesenheit. Während im Bedeutungsfeld des *testis*, mit seiner spezifischen Differenz zum *arbiter*, jedoch zum einen seine Unbeteiligtheit am Geschehen sowie zum anderen die Frage, ob er im Wissen der an diesem Geschehen beteiligten Parteien anwesend war, im Vordergrund steht, ist der *superstes* gerade durch seine Involviertheit charakterisiert und seine Anwesenheit ist nicht nur prekär, sondern auch von vornherein aufgespannt zwischen zwei Situationen: derjenigen, die er bezeugt (und bezeugen kann, weil er überlebt hat), sowie derjenigen, in der er über die erste Situation spricht. Eben diese *doppelte Anwesenheit* ist es, auf die sich die Formel „sich über die Sache hinaus erhalten, sich über der Sache selbst halten" beziehen lässt. Was aber ist dann „die Sache"? Und wie ist der prekäre Charakter dieser doppelten Anwesenheit zu verstehen?

Halten wir zunächst fest, dass es sich bei der Nähe zwischen Überleben und Bezeugen, die sich im lateinischen Wort *superstes* dokumentiert, um mehr als eine bloß alte und bloß semantische Nähe handelt. Ihr korrespondiert die unheimliche Nachbarschaft zwischen physischer und sprachlicher Vernichtung, die ich weiter oben im Ausgang von Lyotard angesprochen habe – und zwar insbesondere dort, wo ein Interesse an der Ausübung des zweifelhaften Rechts besteht, „zu sagen, was man will", ohne mit den Interventionen eines anderen Sprechens konfrontiert zu sein. Verlassen wir, um diesen Zusammenhang zu verdeutlichen, den antiken Kontext und wenden uns Carlo Ginzburgs Text „Just One Witness"[7] zu, der – in Absetzung von der römischen Rechtsformel *unus testis, nullus testis* („Ein Zeuge ist kein Zeuge") und damit von einer Reduktion der Frage der Zeugenschaft auf das Gerichtssetting überhaupt – unter anderem den Status von Zeugenaussagen im historiografischen Verfahren diskutiert. Ginzburg beginnt mit der Diskussion eines Zeugnisses aus dem Jahr 1348, das in wenigen Zeilen in einem Exemplar der Tora festgehalten ist, welches sich heute in der Österreichischen Nationalbibliothek in Wien befindet. Das Zeugnis berichtet von der Auslöschung der gesamten jüdischen Gemeinde im provenzalischen La Baume am 16. Mai 1348, kurz nach dem Auftreten der Pest, für deren Verbreitung Juden und Jüdinnen verantwortlich gemacht wurden; sein Verfasser, Dayas Quinoni, überlebte nur deshalb, weil er zum Zeitpunkt des Mordens für einige Tage das Dorf verlassen hatte. Und Ginzburgs Überlegungen richten sich

7 Ich beziehe mich hier auf die von Elise Montel erarbeitete französische Übersetzung dieses Textes in Ginzburg (2007).

zugleich zentral gegen die Argumentationen von postnazistischen „Revisionisten“ *à la* Robert Faurisson, die die Existenz nazistischer Vernichtungslager nicht zuletzt unter dem Hinweis auf die angebliche Unmöglichkeit von ZeugInnen bestreiten.[8]

Ginzburgs Text diskutiert die Verknüpfung, die er zwischen diesen beiden „Fällen“ herstellt, nicht eigens. Sie ist indessen durchaus bemerkenswert, handelt es sich doch bei dem Zeugnis von Dayas Quinoni um die Hinterlassenschaft eines Zeugen, der bei der bezeugten Tat gerade *nicht* physisch anwesend war – und der eben deshalb, als Überlebender, überhaupt Zeugnis ablegen konnte. Der „revisionistische“ Taschenspielertrick Faurissons hingegen läuft darauf hinaus, dass diejenigen, die als ZeugInnen auftreten, deshalb unglaubwürdig sind, weil sie die bezeugte Tat, wäre diese in Übereinstimmung mit den Zeugnissen erfolgt, unmöglich überleben und also auch nicht bezeugen hätten können. Der Zynismus dieser Argumentation zeigt sich im Übrigen nicht zuletzt daran, dass Faurisson im selben Atemzug, in dem er die Existenz der nazistischen Mordmaschinerien bestreitet, deren gewaltförmige Logik in doppelter Hinsicht übernimmt: erstens, indem er eine *vollständige* Übereinstimmung zwischen physischer und sprachlicher Vernichtung postuliert, um dadurch im Umkehrschluss die These zu stützen, dass keine physische Vernichtung im Sinne der Zeugnisse stattgefunden habe; und zweitens, weil Faurisson das Sprechen der ZeugInnen – derer, die die Vernichtung in der Tat überlebt haben – als unsinnig zu disqualifizieren sucht und sich damit als später Vollstreckungsgehilfe jener SS-Leute in Szene setzt, die den Lagerinsassen ankündigten, dass ihnen, sollten sie jemals über ihre Erfahrungen berichten können, ohnehin niemand glauben würde.

Wie aber können wir uns angesichts der von Ginzburg verknüpften Zeugniskontexte jener doppelten Anwesenheit (Anwesenheit beim bezeugten Geschehen; Anwesenheit im Sprechen über das Geschehene

8 Die „revisionistischen“ Strategien des rechtsextremen französischen Literaturwissenschaftlers Robert Faurisson reichen über die Frage der Zeugenschaft hinaus. Dennoch nimmt diese Frage bei Faurisson einen zentralen Platz ein, versucht er doch über die prinzipielle Delegitimierung von Bezeugungen der nazistischen Mordmaschinerie die Diskussion auf „wissenschaftlich-objektive“ Fragen wie jene der technischen Machbarkeit von zu Tötungszwecken eingesetzten Gaskammern zu verschieben. Lyotard fasst Faurissons Argument folgendermaßen zusammen: „Um einen Raum als Gaskammer identifizieren zu können, akzeptiere ich nur ein Opfer dieser Gaskammer als Zeugen; nun kann es dort – meinem Kontrahenten zufolge – nur tote Opfer geben, sonst wäre diese Gaskammer nicht das, was er behauptet; es gibt also keine Gaskammer“ (Lyotard 1987: 18). Vgl. zu Faurisson, neben den Texten Lyotards und Ginzburgs, besonders auch Vidal-Naquet (1987, dt. 2002).

bzw. in einer bestimmten Sprechsituation) nähern, die dem bisher Gesagten zufolge eine wesentliche Bedingung der Zeugenrede bildet?

4. Die doppelte Sozialität der Zeugenrede

Die Zeugnisse, die es, und zwar auch in Bezug auf die nazistischen Vernichtungslager, in der Tat *gibt* (so wie es überdies natürlich reichlich anderweitiges historisches Beweismaterial gibt[9]), verdanken sich nicht allein dem nackten, unwahrscheinlichen Überleben der einzelnen ZeugInnen, sondern einem spezifischen Subjektivierungsgeschehen sowie einer spezifischen Sozialität, die sich mit diesem Überleben verknüpfen.[10] Denken wir noch einmal an das Zeugnis von Dayas Quinoni aus dem Jahr 1348: Wie ist hier die Anwesenheit des Zeugen zu verstehen? Seine physische Anwesenheit zum Zeitpunkt der bezeugten Tat hätte aller Wahrscheinlichkeit nach niemals ein Zeugnis zustande kommen lassen. Sollte im Gegenzug die physische Abwesenheit das Zeugnis eines Menschen entwerten, dessen unmittelbarstes soziales Umfeld mit einem Schlag ausgelöscht wurde und der eben deswegen in höchstem Maße in das bezeugte Geschehen involviert ist?

Eine solche prinzipielle Entwertung wäre einmal mehr ein nachträgliches Werk der Gewalt, einer Gewalt, die nach der physischen Ver-

9 Vgl. zum „revisionistischen" Umgang mit Zeugnissen *wie auch* der Beweiskraft von Dokumenten die zusammenfassende Analyse bei Vidal-Naquet (1987: 36-41). – Es gibt im Übrigen auch „Täterzeugnisse", vgl. z. B. die beiden explizit gegen Leugnungsversuche gewandten Berichte und Stellungnahmen in Adler / Langbein / Lingens-Reiner (2003, 78-81).

10 Giorgio Agamben hat in seinem Buch *Was von Auschwitz bleibt. Das Archiv und der Zeuge* (Agamben 2003, bes. 137-144) eine sprachphilosophisch-messianologische Deutung des Zusammenhangs zwischen Überleben und Subjektivierung gegeben. Wenn ich im Folgenden v. a. den Aspekt der Sozialität hervorhebe, dann auch deshalb, weil die Sozialität des Zeugnisses in Agambens Buch merkwürdig unterbelichtet bleibt. Obwohl sich in ihm Sätze finden wie etwa: „Der Mensch kann den Menschen überleben, er ist das, was nach der Zerstörung des Menschen als Rest übrig bleibt […]" (ebd.: 117 f.), verbleibt „der Mensch" nicht nur nominell, sondern auch innerhalb der Analyse Agambens weitgehend im Singular; die Schwelle zum Tod erscheint bei Agamben dementsprechend, ganz heideggerianisch, in erster Linie als Schwelle zum *eigenen* Tod, und nicht als Schwelle zum Tod *anderer*. Wer vom „Menschen" redet, hat es aber mit einer irreduziblen Pluralität und Sozialität zu tun, und nicht weniger gilt dies für denjenigen, der vom „Überleben des Menschen durch den Menschen" redet: Überlebende sind in diesem Sinne nicht nur jene, die die „Katastrophe des Subjekts" (ebd.: 129) – im Sinne eines je eigenen Subjektivierungsgeschehens – überlebt haben, sondern auch jene, die der Katastrophe anderer beigewohnt haben und nach deren faktischem Tod „übriggeblieben" sind.

nichtung der Opfer auch noch die Reste des sozialen Bandes zu unterschlagen versucht, auf welche sich die Zeugenrede stützt (umgekehrt mag die konkrete *Wertung* des Zeugnisses historiografische Wahrheitsprozeduren auf den Plan rufen, deren Fähigkeit zur Rekonstruktion eines Geschehens eigenen Bedingungen unterliegt). Die Zerschlagung der Sozialität potenzieller ZeugInnen kann jedoch auch zu einem unmittelbaren Strategem der Gewalt werden. Abseits des spezifisch nazistischen Gewaltkomplexes wird dies vielleicht am deutlichsten an den mörderischen Praxen des „Verschwindenlassens", welche im 20. Jahrhundert etwa die französische Armee zur Zeit des Algerienkrieges – und später, in den 1990ern, auch postkoloniale algerische Militärregierungen – oder die Militärregimes in Guatemala, Chile und Argentinien verfolgt haben: Der Begriff des „Verschwindenlassens" bildet dabei nicht nur einen Euphemismus für Folterung und Mord, sondern bezeichnet auch die gezielte und nachhaltige Beschädigung des sozialen Lebens der Hinterbliebenen, deren Verlusterfahrung von Ungewissheit überlagert bleibt und die sich in Ermangelung von Todesurkunden etwa auch, im Falle des Verlusts von EhepartnerInnen, nicht wiederverheiraten können. – Die „Mütter der *plaza de Mayo*" in Buenos Aires halten dieser Gewalt, und zwar bis auf den heutigen Tag, das sichtbare Zeugnis ihrer verletzten und beraubten Sozialität entgegen: Sie können nicht bezeugen, *was* genau geschehen ist; umso sprechender ist ihre Bezeugung dessen, *dass* etwas geschehen ist, dessen Gewaltförmigkeit schon daran offenbar wird, dass der Mantel der konspirativen Verschwiegenheit, der über die Ereignisse gebreitet wurde, auch nach dem Ende der Diktatur nicht vollständig gelüftet werden konnte.

Ich möchte jene „Anwesenheit", die sich von alters her als Vorbedingung der Zeugenrede darstellt, vor diesem Hintergrund als *sozial verfasste* – und gerade auch in diesem Aspekt *prekäre* – Anwesenheit interpretieren: Es handelt sich nicht einfach um eine Anwesenheit „bei der Sache", sondern um eine Anwesenheit, die dadurch charakterisiert ist, dass die Möglichkeit einer gemeinsamen, geteilten, mitgeteilten Anwesenheit „bei der Sache", die sich über das zu bezeugende Geschehen hinaus erhält, prekär geworden ist. Daher die Möglichkeit eines Zeugnisses, das sich nicht der physischen Präsenz und nicht dem Augenschein verdankt (ja gar nicht verdanken könnte), sondern eben jener Sozialität, von deren Zerstörung es berichtet; daher aber auch die Einsamkeit der Zeugenrede, die sich vielfach nur noch unter der Bedingung einer gebrochenen und zerbrochenen Sozialität artikulieren kann – und daher vielleicht zuletzt eine spezifische Verunmöglichung der

Zeugenrede, die dann eintritt, wenn das Zerbrechen der Sozialität, in der sich eine Rede artikulieren könnte, auf die *innere* Rede selbst übergreift.

Der Psychoanalytiker Dori Laub scheint an diesen Punkt zu rühren, wenn er in Bezug auf die Shoah von „der einzigartigen Weise“ spricht,

> wie, im Zuge seines historischen Auftretens, *das Ereignis keine ZeugInnen produzierte*. Nicht nur versuchten die Nazis die physischen ZeugInnen ihres Verbrechens in der Tat auszulöschen; sondern die in sich unbegreifliche *und* trügerische psychologische Struktur des Ereignisses verhinderte seine Bezeugung, und sei es durch dessen eigenste Opfer. (Felman / Laub 1992: 80)

Die Stelle benennt sehr präzise den komplexen Bruch, den es im Zusammenhang mit Zeugnissen stets zu bedenken gilt, nämlich den Bruch zwischen dem Historischen und der Erinnerung bzw. der artikulierten Erinnerung.[11] Den Grenzfall dieses Bruchs bildet ein historisches Ereignis, das keine ZeugInnen produziert, das also die Erinnerung in sich brüchig oder unaussprechlich werden lässt.

Dass die Shoah ein solches Ereignis war, sagt hier mit Dori Laub indessen jemand, der nicht nur selbst Überlebender ist und als solcher spricht, sondern der auch ein Videoarchiv für Holocaust-Zeugnisse an der Universität Yale mitbegründet hat und dessen Tätigkeit über viele Jahre der „Hervorbringung“ von Zeugnissen galt.[12] Es kann daher nicht verwundern, wenn Laubs Reflexionen über Zeugenschaft in hohem Maße mit der Frage beschäftigt sind, wie es möglich ist, Zeugnisse gerade dort hervorzubringen, wo das zu bezeugende Ereignis „im Zuge seines historischen Auftretens […] keine ZeugInnen produzierte“. Die Frage verweist auf die zweite Dimension jener doppelten Anwesenheit der ZeugIn, von der oben die Rede war: die Anwesenheit, die es erlaubt, „sich über der Sache zu halten“ und über sie zu sprechen, also die Anwesenheit der Sprechsituation. Wie die erste Dimension der Anwesenheit der ZeugIn, nämlich jene, die sich auf das bezeugte

---

11 Vgl. auch Vidal-Naquet (1987: 8): „Zwischen der Erinnerung und der Geschichte kann es eine Spannung, ja sogar einen Gegensatz geben.“

12 Ich zitiere Dori Laubs eigene Kennzeichnung der mehrfach bestimmten Perspektiven, aus denen er spricht: „[al]s Mitbegründer des Fortunoff-Videoarchivs für Holocaust-Zeugnisse in Yale; als Interviewer von Überlebenden, die Zeugnis geben; als Psychoanalytiker, der Holocaust-Überlebende und ihre Kinder behandelt, sowie als jemand, der als Kind selbst überlebt hat“ (Felman / Laub 1992: 75, Anm.).

Geschehen bezieht, scheint auch diese zweite Dimension prekär, gebrochen – und zugleich durch und durch sozial verfasst zu sein.

Laub (vgl. Felman / Laub 1992: 59 f.) schildert beispielsweise ein Zeugnis, das eine Auschwitz-Überlebende, die zumeist in flüsterndem und monotonem Tonfall sprach, in ihren späten Sechzigern gab. Erst als sie von dem Aufstand zu sprechen begann, den Häftlinge des „Sonderkommandos“ in Auschwitz-Birkenau am 7. Oktober 1944 unternommen hatten (vgl. auch Gutman 2003: 213-219), erfüllte sich ihre Erzählung mit Intensität, und sie schilderte die Explosion der vier Rauchfänge der Krematorien. Bei einer einige Monate später stattfindenden Konferenz, bei der die Videoaufnahme des Gesprächs diskutiert wurde, erhoben etliche HistorikerInnen Bedenken bezüglich dieses Zeugnisses, wurde doch während des Aufstands nur eines der Krematorien von Auschwitz-Birkenau in die Luft gesprengt; der inexakte Charakter des Zeugnisses spiele zuletzt sogar möglicherweise den „Revisionisten“ in die Hände. Laub resümiert sein eigenes Widersprechen gegenüber diesen Einwänden folgendermaßen:

> Tatsächlich war [diese Frau] dazu gelangt, nicht die empirische Anzahl der Rauchfänge zu bezeugen, sondern den Widerstand, die Affirmation des Überlebens, das Durchbrechen des Rahmenwerks des Todes […]. Das war ihre Art zu sein, zu überleben, Widerstand zu leisten. Es ist nicht nur ihre Rede, sondern die sie umgebenden Ränder des Schweigens selbst, die heute wie in der Vergangenheit diese Geltendmachung des Widerstands attestieren. (Felman / Laub 1992: 62)

Folgt man den Ausführungen Laubs, ist es somit weniger die – gemäß einem generalisierten Modell von Intersubjektivität – überprüfbare „Wahrheit“ der Aussage als vielmehr die Möglichkeit der sozialen Anwesenheit des Aussage*akts*, die in der Zeugenrede in erster Linie prekär ist (und vielleicht entscheidet sich an ebendieser Frage der Möglichkeit einer *aktuellen sozialen Anwesenheit* der Zeugenreden, ob und inwieweit die Attestierungen dieser Reden vom Protest, der sich in ihnen möglicherweise zu artikulieren sucht, abgespalten werden bzw. ob und inwieweit es gelingen kann, neue Artikulationen von Attestierung und Protest hervorzubringen). Bereits die von Laub beschriebenen HistorikerInnen, denen man keine prinzipielle Unaufgeschlossenheit vorwerfen wird, sind mehr an der exakten Wahrheit der *Aussage* interessiert als an der komplexen Gebrochenheit der *Rede*. Und es lässt sich kaum beurteilen, inwieweit nicht sogar Laubs Interpretation dieser gebrochenen Rede als „Geltendmachung des Widerstands“ Gefahr läuft, ihr eine zu große Eindeutigkeit zu unterlegen. Doch diese Inter-

pretation bezieht sich nicht so sehr auf die Geltung eines Aussagegehalts, sondern auf den Vollzug einer Subjektivierung, welche die Rede, sofern sie sich Präsenz und Kontur verleihen kann, ebenso sehr hervorbringt wie das Flüstern, die Monotonie und das Schweigen, das sie umgibt. Laub rührt damit an jene die Rede begleitenden Spuren, die, als Spuren, niemals eindeutig sind, die aber unter anderem auf jene Hemmungen verweisen können, die ich weiter oben bereits anklingen ließ: die Hemmungen einer Traumatisierung.

Und dennoch, in dem, was in Bezug auf die Möglichkeit der Rede als Hemmung erscheint, kann in Bezug auf die Subjektivierung der Überlebenden noch immer eine – wie auch immer in sich zurückgedrängte – Affirmation liegen. Ich zitiere hier nur die folgende eindringliche Beschreibung von Dori Laub, der diese Hemmungen aus der Erfahrung von Interview-Settings schildert und dabei die Aufgaben des *Zuhörens* unterstreicht, das einen irreduziblen Teil der Sozialität von Sprech- und Schweigeakten bildet:

> [Der Zuhörer] muss wissen, dass, wer ein Trauma überlebt hat und davon Zeugnis gibt, über kein vorgängiges Wissen, kein Verstehen und keine Erinnerung bezüglich dessen verfügt, was geschehen ist. Dass er oder sie ein solches Wissen zutiefst fürchtet, vor ihm zurückschreckt und im Augenblick der Konfrontation mit ihm jederzeit dazu neigt, sich zu versperren. Er muss wissen, dass ein solches Wissen alle Schranken auflöst, alle Grenzen von Zeit und Raum, von Selbst und Subjektivität durchbricht. Dass diejenigen, die über ein Trauma sprechen, auf einer bestimmten Ebene das Schweigen vorziehen, um sich selbst vor der Furcht zu schützen, die sich damit verbindet, dass ihnen zugehört wird – und dass sie sich selbst zuhören. Dass das Schweigen, obwohl und indem es eine Niederlage ist, ihnen als Zuflucht dient und zugleich einen Ort der Fesselung bildet. Das Schweigen ist für sie ein Exil, das über sie verhängt wurde, aber auch ein Zuhause, ein Bestimmungsort und ein bindender Fluch. Aus diesem Schweigen *nicht* zurückzukehren ist eher die Regel als die Ausnahme.
>
> Der Zuhörer muss all dies und noch mehr wissen. Er oder sie muss *dem Schweigen zuhören und es hören*, einer Stille, die sich stumm im Schweigen wie in der Rede ausspricht und die ebenso aus einem Raum hinter der Rede wie aus dem Inneren der Rede spricht. Er oder sie muss jenes Schweigen erkennen, anerkennen und adressieren, selbst wenn dies einfach Respekt bedeutet – und das Wissen darum, wie zu warten ist. (Felman / Laub 1992: 58)

Ich möchte diese Beschreibung nicht im Einzelnen kommentieren, sondern stattdessen nur das Folgende unterstreichen: Zeugnisse, in dem

Sinne, wie ich hier von ihnen zu sprechen versucht habe, eignen sich kaum dafür, einen wie auch immer motivierten direkten Zugriff auf das Wirkliche zu etablieren – auch wenn die Zeugenrede eine Sprechweise bildet, die sich mehr als andere auf Erfahrenes gründen mag. Und dies hat nicht so sehr mit einem „Mangel" der Zeugenrede zu tun, der durch spezifische Wahrheitsprozeduren „ergänzt" werden könnte. Es hat vielleicht im Gegenteil mit einem „Zuviel" der Zeugenrede zu tun, einem Zuviel an Rede (als *Akt* einer Aussage), einem Zuviel an Schweigen, einem Zuviel an Erfahrung, das die Aussage und ihren möglichen Gehalt überbordet. Die Konstruktion eines Mangels der Zeugenrede – eines „Mangels an Wahrheit" – trägt wahrscheinlich ihren Teil dazu bei, dass wir dieser Rede heute möglicherweise nur durch den Versuch eines Abtragens der diskursiven Überlagerungen begegnen können, die sich in ihr selbst ebenso wie in den zugehörigen Verstehens- und Verständigungsprozessen einstellen. Doch am anderen Ende dieser abtragenden Bewegung, so sie zu einem Ende zu bringen ist, wartet keine wirklichkeitsgesättigte Bedeutung, sondern eine in sich vielfältig gebrochene Rede, ein in sich vielfältig gebrochenes Schweigen – und vielleicht trotz allem eine Affirmation, die sich durch diese Rede und durch dieses Schweigen hindurchzieht. Auch darum habe ich bereits am Beginn dieses Textes davon gesprochen, dass es darum geht, in ein soziales Verhältnis mit ZeugInnen und Zeugnissen einzutreten: in ein soziales Verhältnis, das dem Schweigen noch zuzuhören in der Lage ist.

Epilog: Wie Gewalt zeigen?

Paul Celan hat in seinem Gedicht *Aschenglorie*, das mit den Worten „Niemand / zeugt für den / Zeugen" schließt (Celan 1986: 72), eine Verlassenheit der ZeugInnen anklingen lassen, die vielleicht als existenzialontologische Bedingung jeglicher Zeugenschaft verstanden werden muss (soweit damit die Zeugenschaft von *superstites*, nicht *testes / terstes*, gemeint ist). Andererseits lenken Celans Verse unsere Aufmerksamkeit aber vor allem darauf, dass „Bezeugung" und „Bezeugung der Bezeugung" keine ungebrochene, mithin potenziell erweiterbare Kette von Zeugnissen bilden, die sich zuletzt in die versammelnde Gegenwart eines einheitlichen Logos oder auch eines (z. B. „erinnernden") Kol-lektivs einordnen ließen. Anders gesagt, in Zeugnissen mag zwar Bericht über Geschehenes abgelegt werden (um in bestimmte Wahrheitsprozeduren eingespeist zu werden), doch dokumentieren sich in

ihnen keine *Reflexionsbestimmungen* der erfahrenen Gewalt, die sich in einem Gegenüber „spiegeln" könnte, sodass diese Gewalt letztlich „selbst" zum Gegenstand allgemeiner Aussagen werden könnte. Was sich in ihnen dokumentiert, sind vielmehr *singuläre Artikulationen* der Gewalterfahrung, die zugleich gerade darum höchste Ansprüche an die Vermögen der Sozialität stellen, weil sie sich an ein Hören wenden, das soziale Öffnungen zur Voraussetzung hat, ohne dass aber Rede und Hören jemals zu bloßen Funktionen einer gemeinschaftlichen Produktion von „Bedeutung" werden könnten.

Demnach ist die „Wahrheit" der Zeugenrede auch nicht allein im Gesagten zu suchen, sondern mehr noch in der schieren Möglichkeit ihres *Stattfindens*. Und das heißt auch, dass diese Wahrheit letztlich nicht nur auf ihre Bedrohung durch Lüge, Verleugnung, Täuschung oder Unglaubhaftmachung verweist, sondern mehr noch auf die gewaltsamen Zerschlagungen des Bandes zwischen Wahrheit und Leben, die das Stattfinden der Zeugenrede unmöglich machen. Lesen wir dazu die folgenden Sätze von Sylvie Umubyeyi, einer Überlebenden des Genozids in Ruanda 1994:

> Diejenigen, die den Genozid überlebt haben, werden sich niemals von dem Erfahrenen freimachen, aber sie können die Spuren des wahren Lebens wiederfinden, denn sie können die Wahrheit sagen, und sie sind von Leuten umgeben, die die Wahrheit sagen. Sie fürchten viele Bedrohungen, aber nicht die der Lüge.[13]

Die „Lüge", von der dieses Zeugnis spricht, ist letztlich weit mehr als eine Verfälschung oder Verschweigung bestimmter Tatsachen. Sie ist in sich selbst ein Primärmodus der Gewalt, angefangen von der entwertenden Verleumdung ihrer Opfer, fortgesetzt im Versuch ihrer Auslöschung (die zugleich Auslöschung ihrer Wahrheit ist), und zuletzt ihre Zuflucht in mannigfaltigen Komplexen der Leugnung oder der beharrlichen Rechtfertigung ihrer Motive suchend. Und wenn daher das „wahre Leben", das die Überlebenden in Spuren wiederfinden können, eine wichtige Bedingung darin findet, dass sie die Wahrheit sagen können, dann geht es zuallererst in der Tat um dieses *Können*, mithin um die Möglichkeit eines Wahrsprechens, das nicht in erster Linie dadurch charakterisiert ist, dass es einer Wahrheit *entspricht*, die dem Sprechen äußerlich wäre. Denn das „wahre Leben" grenzt sich hier von einem Leben ab, das „unwahr" ist, weil es *nicht mehr* ist, weil es vernichtet ist;

13 Zitiert nach Hatzfeld (2002: 212).

und es hat seine Bedingung zugleich darin, dass es andere gibt, „die die Wahrheit sagen" (die also überlebt haben, um die Wahrheit ihres Lebens sagen zu können), dass es also eine gelebte Sozialität gibt, in der diese Wahrheiten nicht nur gesagt, sondern *einander* gesagt werden können.

Wenn sich aber die Gewalt, aus deren Erfahrung ZeugInnen sprechen, auch ihrerseits nicht bezeugen und nicht in einen allgemeinen Logos der Bezeugung eingliedern lässt – wäre die Thematisierung der Situation der ZeugIn nicht dennoch eine Möglichkeit, bestimmte Wirkungsweisen der Gewalt zu zeigen, und zwar Wirkungsweisen, die weniger auf ein wie auch immer geartetes Wesen der Gewalt hindeuten als vielmehr auf deren Unwesen? Eine solche Thematisierung wird zwangsläufig an die Unmöglichkeit rühren, jene Leben und Wahrheiten zu restituieren, die die Gewalt zunichte gemacht hat, und sie rührt doch zugleich an ein Sprechen und Schweigen, das auf diese Leben und Wahrheiten unablässig verweist, indem es sich über eben jener Grenze hält, die diejenige ihres Verlusts ist. Eine solche Thematisierung verweist in diesem Sinne auf Operationen der Gewalt, ohne sich von ihnen das Wort vorgeben zu lassen, ja sie zeigt darüber hinaus, dass ein jeglicher Versuch, das Wort vorzugeben (oder auch das aus Verlust und Wunde hervorgehende Wort mit einem vorgegebenen Logos zu überschreiben), selbst dann noch eine in sich gewaltsame Operation sein kann, wenn es um die Ansprüche einer kodifizierten „Wahrheit", „Versöhnung" oder „Gerechtigkeit" geht.

Die einleitend besprochenen Szenen aus Pasolinis *Salò o le 120 giornate di Sodoma* lassen die Situation der ZeugIn nur in einem einzigen (dafür umso schallenderen) Ausruf der Verlassenheit anklingen, um sich im Übrigen vor allem mit visuellen Darstellungsweisen von Gewalt auseinanderzusetzen, deren Bilder – wie Pasolini uns zeigt – mitunter ebenso sehr von Operationen der Gewalt vorgegeben sind, wie dies für den Zusammenhang sprachlicher Thematisierungen gilt. Ich habe die Besprechung von Pasolinis Film meinen Überlegungen zur Zeugenrede indessen nicht nur als suggestive Analogie oder gar als „Illustration" dessen vorangestellt, was danach zur eigentlichen Einsicht gebracht werden sollte. Vielmehr wird eine gegenwärtige Diskussion von Gewalt sowie den Formen, in denen sie „aufgewiesen" wird, von dem Umstand nicht absehen können, dass uns Bilder von Gewalt in bislang ungekanntem Ausmaß begleiten: unser fragwürdiges Begehren, sie zu sehen, anreizend, aber auch eine Notwendigkeit hinzusehen vermittelnd, die sich bald mit Appellen, bald auch mit durchaus fragwürdigen Legitimationen von Operationen verbinden kann, die der

Gewalt Einhalt gebieten sollen und die sich mitunter doch zugleich an ihrer Fortschreibung beteiligen. Ich möchte daher mit zwei jüngeren Beispielen der Visualisierung von Gewaltverhältnissen schließen, die beide die Massaker betreffen, welche 1994 in Ruanda im Namen eines mörderischen Hutu-Nationalismus vor allem an der Minderheit der Tutsi – aber auch etwa an Hutu, die mit Tutsi verheiratet waren oder sich der Auslöschungspolitik entzogen oder widersetzten – begangen wurden.[14]

Das erste Beispiel schließt in mancherlei Hinsicht nahtlos an Pasolinis filmische Analysen an, insbesondere im Hinblick auf das Spannungsverhältnis zwischen einer bestimmten Notwendigkeit des Hinsehens sowie der Herausforderung, Formen solchen Hinsehens auf seine Komplizitäten zu überprüfen. Es betrifft jene Aufnahmen, die das Bild, das sich die „Weltöffentlichkeit" 1994 vom Genozid in Ruanda machte, am eindrücklichsten prägten. In der Tat setzte eine bedeutende Produktion von Bildern, mehr noch aber deren Publikation und Zirkulation, hier erst spät ein. Und sie blieb, ob aus Sicherheits- oder schlichten Absatzerwägungen („Too dangerous, not enough interest … deep Africa, you know … middle of nowhere"[15]), in der Wahl ihrer Zeitpunkte und Schauplätze zumeist eng an die vorherrschenden Interessenlagen bzw. zunächst vielmehr *Des*interessenlagen internationaler Institutionen und Regierungen gebunden. Dies gilt letztendlich auch für die Bilder, die im Juli 1994 – gegen Ende des Genozids, und mehr als drei Monate, nachdem er begonnen hatte – um die Welt gehen sollten: Sie entstanden entlang der Flüchtlingsrouten, die die französische Militärinvention („Opération Turquoise") geschaffen hatte, und vor allem in den Flüchtlingslagern in Zaire (heute Demokratische Republik Kongo), in die diese Routen mündeten.

Indessen war es nicht die „Opération Turquoise", sondern es waren die militärischen Erfolge der Tutsi-Armee RPF (Rwandan Patriotic Front), die den Genozid in jenem Juli beendeten. Und was die durch Erstere ermöglichten Bilder zeigten, waren nicht Überlebende des Genozids, sondern – an den Massakern unbeteiligt oder eben aber auch betei-

14 Für eine differenzierte (nicht zuletzt auch die kolonialgeschichtlichen Implikationen der Hutu-Tutsi-Unterscheidung darlegende) Studie vgl. z. B. Prunier (1995).

15 So gibt Patrick Robert, einer von wenigen französischen Agenturfotografen, die bereits kurz nach Beginn des Genozids im April 1994 nach Ruanda entsandt worden waren, eine in jenen ersten Tagen mitgehörte Unterhaltung zwischen US-amerikanischen Kollegen wieder, die bereits kurz nach ihrer Ankunft in Kigali von ihrer Redaktion wieder zurückbeordert wurden (zit. nach Roskis 1994: 32).

ligt gewesene – Hutu auf der Flucht vor befürchteten Racheaktionen der RPF: Darunter ein nicht unwesentlicher Teil jener „Hutu Power"-Funktionäre, die den Genozid zu verantworten hatten, die im Übrigen ihre militärische Ausbildung wie auch Bewaffnung seit Beginn der 1990er Jahre nicht zuletzt durch französische Unterstützung erhalten hatten – und denen nun durch den von der „Opération Turquoise" geschaffenen Korridor ein Fluchtweg eröffnet worden war.[16] Es geht hier also nicht allein um eine zwielichtige Mesalliance zwischen den konkreten Ermöglichungsbedingungen der Bilder von Gewalt bzw. gewaltverursachtem Leiden einerseits sowie nicht minder konkreten Ermöglichungsbedingungen der Gewalt selbst andererseits. Es geht vor allem auch darum, dass diese Bilder über den Effekten der Gewalt, die sie *zeigten*, zugleich deren Reiteration *verbargen*. Ein wenige Monate später erschienener Artikel von Edgar Roskis, der diese Zusammenhänge analysierte, konnte dementsprechend mit den Sätzen schließen: „Das ist sozusagen das Eigene der Bilder: sie zeigen nach Maßgabe dessen, was sie verbergen. Im Schutze jener so photogenen humanitären Lager bauten die Hutu-Schlächter ihr administratives und militärisches Potenzial aufs Neue auf. Für das nächste Blutbad?"[17]

Mein zweites, gegenläufiges, Beispiel betrifft eine Szene aus dem Spielfilm *Sometimes in April* (2005) des haitianischen Regisseurs Raoul Peck. Drastischer als andere Spielfilme über den ruandischen Genozid setzt dieser Film die begangenen Grausamkeiten ins Bild. Und doch gilt seine Aufmerksamkeit zugleich in besonderem Maße den Überlebenden: ihrem Kampf ums Überleben und um die Rettung anderer während des Genozids sowie ihrem späteren Ringen darum, die Spuren eines „wahren Lebens" wiederzufinden. In einer längeren Szene, welche unmittelbar an Bilder vom Ende des Genozids und von der Rettung Überlebender, die sich im Busch versteckt gehalten hatten, anschließt, sehen wir den Protagonisten des Films, Augustin Muganza, zu einem späteren Zeitpunkt allein in einem Hotelzimmer im tansanischen Arusha sitzen – also in jener Stadt, in der 1995 der Internatio-

16 Für eine kritische Analyse der mehr als zweifelhaften Rolle der französischen Ruanda-Politik vgl. Périès / Servenay (2007).

17 Roskis (1994: 32). – Zu den Blutbädern folgender Jahre, die ihren Ausgang tatsächlich von neuformierten Hutu-Milizen in den ostkongolesischen Kivu-Provinzen nehmen sollten, vgl. Prunier (2008). Für eine kritische Auseinandersetzung mit der Produktion und Zirkulation von Bildern während des ruandischen Genozids vgl. überdies den Essayfilm *Kigali, des images contre un massacre* (2006) von Jean-Christophe Klotz, der 1994 bis zu einer Verwundung selbst als Fotograf in Ruanda tätig war.

nale Strafgerichtshof für Ruanda eingerichtet wurde (und die mitunter, wie uns auch Pecks Film nicht vorenthalten wird, als „Genf Afrikas" bezeichnet wird). Augustin, ein oppositioneller Hutu, dessen (Tutsi-) Frau und Kinder während des Genozids ermordet worden waren, hatte sich widerwillig nach Arusha begeben, um seinen als Mittäter unter Anklage stehenden Bruder zu besuchen. Die Szene zeigt uns indessen ein Gespräch, das er durch die dünne Wand zum benachbarten Zimmer hindurch mit einer unsichtbar bleibenden Frau, Valentine, beginnt, die als Opfer schwerster Gewalttaten am folgenden Tag als Zeugin vor Gericht aussagen soll.

Ich möchte hier nur zwei Aspekte dieser Szene hervorheben. Zuerst: Als Valentine sich nach einer Weile auf den Gesprächsversuch einlässt, richtet sie zunächst die folgenden Fragen an Augustin: „‚You are a survivor, aren't you?' – ‚Yes.' – ‚Are you … are you testifying for the Tribunal?' – ‚No.'". August bejaht bereits die erste Frage in seinerseits fast fragendem Tonfall, und man könnte diesen Tonfall darauf beziehen wollen, dass er Hutu ist (auch wenn er selbst nur mit knapper Not überlebt hat und von seiner Familie beim Versuch ihrer Rettung getrennt worden war). Jenseits einer solchen Differenz zwischen Täter- und Opfergemeinschaften kann man ihn aber auch darauf beziehen, dass sein Überleben in der Tat selbst ungewiss bleibt, jedenfalls sofern mit diesem Wort mehr gemeint ist als allein das Ende der unmittelbaren Gefährdung. Und vielleicht ist es eben diese Ungewissheit, die auch die Möglichkeit seiner Zeugenschaft in Zweifel zieht, und zwar nicht nur vor Gericht, sondern vor Valentine: Die Szene zeigt Augustin in einem Augenblick tiefster Verzweiflung, und als er das Gespräch mit Valentine zu suchen beginnt, erzählt er von der Frau, mit der er jetzt zusammenlebt, und dem Kind, das sie erwartet, wirkt dabei zunächst indessen selbst, als würde er mehr auf der Seite der Toten als auf jener der Lebenden stehen und als bestünde die einzige Möglichkeit, daran nicht zu zerbrechen, darin, im Schweigen über das Unaussprechliche zu verharren, während die erzählbare Gegenwart eine Zuflucht anbietet, die zugleich ein Rückweg ins Leben ist. Ohne seine Geschichte zu kennen, scheint ihn Valentine gerade daran als Überlebenden zu erkennen.

Raoul Peck zeigt uns all dies jedoch, und damit komme ich zum zweiten Aspekt, den ich ansprechen möchte, als Moment der Begegnung mit einer Überlebenden, die in der Tat als Zeugin vor Gericht geladen ist – und die Augustin darum bitten wird, ihrem Zeugnis beizuwohnen. Gehen wir von den Sätzen aus, welche die gesamte Szene rahmen. Das Gespräch beginnt damit, dass Augustin fragt: „Are you

there? Can you hear me?“ An seinem Ende aber steht die Bitte Valentines, aus der sich folgender Dialog entspinnt: „‚I testify tomorrow. Won’t you … won’t you come?‘ – (nach langem Schweigen:) ‚Yes, but you … you won’t be able to see me.‘ – ‚I’ll know that you’re there.‘“ Die Situation vor Gericht wird für Valentine in einem bestimmten Punkt jene im Hotel wiederholen: sie wird Augustin erneut nicht sehen können. Doch sie wird sich in einem anderen Punkt von jener ersten Situation radikal unterscheiden. Denn Valentine wird nicht nur vor Gericht *erscheinen* und *aussagen*, sondern auch vor Augustin, der von den Erniedrigungen, Vergewaltigungen und Mordversuchen hören wird, die sie erfahren hat, und dessen Blicken sie sich überdies aussetzen wird, ohne ihn selbst sehen zu können. Augustin scheint nicht zuletzt dies zu bedenken zu geben, ja als Einwand aussprechen zu wollen; mehr noch, bevor er diesen Einwand ausspricht, schließt er lange seine Augen (vielleicht aus Verweigerung gegenüber dieser Position des Sehenden, vielleicht aber auch, weil er sich die Bilder der Gewalt vergegenwärtigt, die ihn selbst quälen). Doch Valentine versichert ihm, dass es ihr um das schiere Wissen von seiner Anwesenheit geht, so als könne sie sich Augustin, als Überlebendem, anvertrauen und als verschaffe ihr die Möglichkeit genau dieses Anvertrauens Erleichterung in Bezug auf ihre bevorstehende Exposition vor Gericht. Während all dessen aber hält die Kamera unablässig auf Augustins Gesicht, und zeigt die mannigfaltigsten Regungen der Verzweiflung, des Schmerzes, der Resignation, aber auch des aufmerksamen Zuhörens, die sich an ihm abzeichnen: Sie verzichtet dabei auf jegliche Exposition Valentines (die auf eine vorausgreifende Doppelung ihrer Exposition vor Gericht hinausliefe) und zeigt uns stattdessen den, von dem sie gehört und gesehen werden will.

Es kann hier nicht darum gehen, die Szene, die uns Raoul Peck vor Augen führt, in ihrer ganzen Komplexität zu entschlüsseln. Es ging mir nur darum, auf die Sensibilität eines Zeigens von Gewalt hinzuweisen, das die Situation der ZeugIn thematisiert und das zugleich die Worte und Blicke, über die sich diese Thematisierung herstellt, einer sorgfältigen Befragung unterzieht. Man sagt, dass Blicke wie Worte töten können, und die Geschichte der Shoah wie auch die Geschichte des ruandischen Genozids lehrt nicht nur, auf welch mannigfaltige Weisen dies zutreffen kann, sondern auch, dass Blicke und Worte *gleichermaßen* töten können. Es gibt aber auch Gesten des Blicks und des Worts, die bewahrend gerade darin sind, dass sie diejenigen, auf die sie sich beziehen, nicht „treffen“ wollen: die mithin von ihrer eigenen Kraft der Feststellung und Exposition ihrer „Gegenstände“ Abstand nehmen, anstatt

diese Kraft dafür zu nutzen, alle Abstände zu beseitigen. Und es gibt eine Arbeit an Gesten des Blicks und des Worts, die den Sinn für die stillen Allianzen schärft, die Blicke und Worte mit Taten unterhalten können, und die bestimmte dieser Allianzen aufzukündigen beginnt.

Literaturnachweise

Adler, H. G. / Langbein, Hermann / Lingens-Reiner, Ella (Hg.) (2003): *Auschwitz. Zeugnisse und Berichte*, Frankfurt a. M.: Europäische Verlagsanstalt.

Agamben, Giorgio (2003): *Was von Auschwitz bleibt. Das Archiv und der Zeuge (Homo Sacer III)*, übers. v. S. Monhardt, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Ammann, Christoph (2007): „Chronik eines Medienskandals nach Lehrbuch. Die Zürcher Wirren um Pasolinis Salò", 16. Februar 2007, www.medienheft.ch/kritik/bibliothek/k07_AmmannChristoph.html (abgerufen am 29.08.2010).

Benjamin, Walter (1991): „Über den Begriff der Geschichte", in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. I.2, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 691-704.

Benveniste, Emile (1969): *Le vocabulaire des institutions indo-européennes, 2: Pouvoir, droit, religion*, Paris: Editions de Minuit.

Beverley, John (2004): *Testimonio. On the Politics of Truth*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Bronstein, Eitan (2005): „The *Nakba* in Hebrew: Israeli-Jewish Awareness of the Palestinian Catastrophe and Internal Refugees", in: Nur Masalha (Hg.), *Catastrophe Remembered. Palestine, Israel and the Internal Refugees. Essays in Memory of Edward W. Said*, London / New York: Zed Books, 214-241.

Celan, Paul (1986): „Aschenglorie", in: ders., *Gesammelte Werke*, Bd. 2, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Felman, Shoshana / Laub, Dori (1992): *Testimony. Crises of Witnessing in Literature, Psychoanalysis, and History*, New York / London: Routledge.

Fuchs, Ruth (2003): *Staatliche Aufarbeitung von Diktatur und Menschenrechtsverbrechen in Argentinien. Die Vergangenheitspolitik der Regierungen Alfonsín (1983-1989) und Menem (1989-1999) im Vergleich*, Hamburg: Institut für Iberoamerika-Kunde.

Ginzburg, Carlo (2007): *Un seul témoin*, Paris: Bayard.

Gutman, Israel (2003): „Der Aufstand des Sonderkommandos", in: H. G. Adler / H. Langbein / E. Lingens-Reiner (Hg.) (2003), *Auschwitz. Zeugnisse und Berichte*, Frankfurt a. M.: Europäische Verlagsanstalt, 213-219.

Hatzfeld, Jean (2002): *Dans le nu de la vie. Récits des marais rwandais*, Paris: Editions du Seuil.

Levi, Primo (1995): *Die Untergegangenen und die Geretteten,* übers. v. Moshe Kahn, München: dtv.

Lyotard, Jean-François (1987): *Der Widerstreit*, übers. v. J. Vogl, München: Fink.

– (1997): „Streitgespräche, oder: Sätze bilden ‚nach Auschwitz'", übers. v. A. Pibersky, neu bearb. v. E. Weber, in: E. Weber / G. C. Tholen (Hg.), *Das Vergessen(e). Anamnesen des Undarstellbaren*, Wien: Turia + Kant, 18-50.

Masalha, Nur (Hg.) (2005): *Catastrophe Remembered. Palestine, Israel and the Internal Refugees. Essays in Memory of Edward W. Said*, London / New York: Zed Books.

Moon, Claire (2008): *Narrating Political Reconciliation: South Africa's Truth and Reconciliation Commission*, Lanham: Lexington Books.

Périès, Gabriel / Servenay, David (2007): *Une guerre noire. Enquête sur les origines du génocide rwandais (1959-1994)*, Paris: La Découverte.

Prunier, Gérard (1995): *The Rwanda Crisis: History of a Genocide*, New York: Columbia University Press.

– (2008): *Africa's World War: Congo, the Rwandan Genocide, and the Making of a Continental Catastrophe*, Oxford / New York: Oxford University Press.

Roskis, Edgar (1994): „Un génocide sans images. Blancs filment Noirs“, in: *Le monde diplomatique*, November 1994.

Theweleit, Klaus (2003): *Deutschlandfilme. Filmdenken & Gewalt. Godard, Hitchcock, Pasolini*, Frankfurt a. M.: Stroemfeld.

Vidal-Naquet, Pierre (1987): *Les assassins de la mémoire. „Un Eichmann de papier“ et autres essais sur le révisionnisme*, Paris: La Découverte (dt. Übers. v. A. Pechriggl: *Die Schlächter der Erinnerung. Essays über den Revisionismus*, Wien: WUV 2002).

Wolfgang Palaver

Gewalt und Wechselseitigkeit. Über die Ursache zwischenmenschlicher Gewalt, Gewalteskalation und Wege aus der Gewalt

Spätestens mit dem Ende des Kalten Krieges ist die Frage der Gewalt wieder stärker in das Blickfeld sozialphilosophischer und kulturtheoretischer Debatten gerückt. Die Zeiten, in denen die Vorstellung vorherrschte, der Mensch sei ein grundsätzlich friedliches Wesen, das nur falsche Strukturen oder gefährliche Führer zur Gewalt verleiten könnten, sind vorbei. Zunehmende Bürgerkriege oder auch die Gefahr terroristischer Gewalt führen zu einem Überdenken harmloser und idealistischer Menschenbilder. Immer häufiger ist gar wieder von einer grundsätzlichen Gewaltneigung des Menschen die Rede, die zu kanalisieren, aber wohl niemals ganz aus der Welt zu schaffen sei. Eine solche Pauschalisierung scheint mir jedoch ähnlich irrig zu sein wie jene, die den Menschen zum Friedenstier idyllisiert.

Im Folgenden möchte ich der Frage der Gewalt im Anschluss an die mimetische Anthropologie René Girards nachgehen, der mit Tobin Siebers zu Recht als ein Phänomenologe der Gewalt bezeichnet werden kann (Siebers 1995). Girard nimmt dabei seinen Ausgang nicht von einer bestimmten Definition der Gewalt, sondern spürt ihren verschiedenen Erscheinungsweisen bis in die verstecktesten Winkel hinein nach. Besonders stark interessieren ihn dabei jene mit Gewalt einhergehenden „Massenphänomene", die sich beispielsweise in Form von Steinigungen oder auch Lynchjustiz manifestieren (Girard 2002a: 14, 16, 56, 79, 86, 164); in eine ähnliche Richtung gehört seine Auseinandersetzung mit dem Phänomen des „Sündenbocks" (Girard 2002a: 193-201; 1988). In seiner Mythendeutung glaubt er auch dort das Wirken von Gewalt nachweisen zu können, wo auf den ersten Blick keine offensichtlichen Formen von ihr zu erkennen sind (Girard 1988: 52).

Girard lehnt es ab, Gewalt auf klar beschreibbare Gewaltakte zu reduzieren. Für ihn ist Gewalt wesentlich ein Beziehungsgeschehen, das sich in den intimsten Formen menschlichen Zusammenlebens ebenso erkennen lässt wie in der Eskalationslogik des Wettrüstens während des Kalten Krieges (Girard 1998: 129). Der Spannungsbogen seiner Phänomenologie der Gewalt reicht demnach von den kleinen, alltäglichen Beispielen sich negativ entwickelnder zwischenmenschlicher Beziehun-

gen bis hin zu den apokalyptisch sich zuspitzenden Auseinandersetzungen um den globalen Terrorismus unserer Gegenwart. Das „Kleine", d. h. die „konkreten menschlichen Beziehungen", ist für sein Verständnis von Gewalt gleichwohl besonders wichtig (Assmann 1996: 287).

René Girards mimetische Anthropologie umgeht die zu Beginn erwähnten beiden Pauschalisierungen, in die zahlreiche Gewalttheorien hineintappen. Nach ihm liegt eine primäre Quelle von Gewalt vielmehr in der Wechselseitigkeit bzw. Reziprozität zwischenmenschlicher Beziehungen, insofern er in der mimetischen, d. h. nachahmenden Rivalität eine wesentliche Ursache von Gewalt erkennt. Gegen alle sozialwissenschaftlichen Illusionen, die einen friedlichen Normalzustand behaupten, betont er daher den Vorrang von Konflikten:

> Die mimetische Natur des Begehrens gibt Aufschluß darüber, wie schlecht zwischenmenschliche Beziehungen normalerweise funktionieren. Unsere Sozialwissenschaften sollten einem als *normal* zu bezeichnenden Phänomen Rechnung tragen; aber sie versteifen sich darauf, Uneinigkeit als etwas Zufälliges und folglich derart Unvorhersehbares zu beurteilen, daß sie als Gegenstand der Kulturwissenschaft nicht in Betracht kommt. (Girard 2002a: 25 f.)

Oft wurde und wird Girards Ansatz wegen solcher und ähnlicher Aussagen aber dahingehend missverstanden, dass ihm ein grundsätzlich pessimistisches und negatives Menschenbild eigne, das den Menschen auf seine angebliche Gewaltnatur reduziere. Doch das ist, ebenso wie die gegenteilige Behauptung, falsch (Palaver 2003). Denn so sehr Girard zwar die mimetischen Beziehungen der Menschen untereinander als Quelle von Rivalität und Gewalt erkennt, so sehr hält er zugleich daran fest, dass das mimetische Begehren oder – kürzer gefasst – die Mimesis eine grundsätzlich positive Seite der menschlichen Natur darstellt: „Das mimetische Begehren ist intrinsisch gut." (Girard 2002a: 31) Die mimetische Theorie vertritt also ein komplexes Verständnis des mimetischen Begehrens, das weder einseitig auf eine Ontologie der Gewalt reduziert noch harmonistisch idyllisiert werden darf.

In drei Schritten möchte ich im Folgenden das Verhältnis von Wechselseitigkeit und Gewalt darstellen. Ein erster Schritt zeigt uns, wie leicht aus der Reziprozität menschlichen Zusammenlebens Gewalt hervorgehen kann; Gewalt entspringt sehr oft mimetischen Rivalitäten. Ein zweiter Schritt beleuchtet, wie sehr Gewalt selbst ansteckend ist und angetrieben durch wechselseitige Gewaltverhältnisse zur Eskalation bis zum Äußersten neigt. Der abschließende dritte Schritt zeigt jedoch, dass Wechselseitigkeit nicht notwendigerweise zu Gewalt führen muss,

sondern auch Potenziale zum Frieden in sich trägt und Auswege aus der Gewalt möglich macht. Die vorliegende Auseinandersetzung mit der Gewaltfrage baut somit zwar ausdrücklich auf der mimetischen Anthropologie Girards auf, führt aber insofern deutlich über diese hinaus, als sie viel stärker auf positive Auswege aus der Gewalt eingeht und auch die für Girard typische Beschränkung auf die jüdisch-christliche Tradition überschreitet. Ausdrücklich werden am Beispiel von Gandhi und dem islamischen Mystiker Rumi auch Auswege aus der Gewalt im Hinduismus und im Islam in den Blick genommen.

1. Die mimetische Rivalität als Ursprung zwischenmenschlicher Gewalt

Mit ihrer Betonung der großen Rolle der Nachahmung und Reziprozität im menschlichen Zusammenleben weist Girards Anthropologie deutliche Parallelen sowohl zur modernen Sozialphilosophie auf – im deutschen Sprachraum können wir diesbezüglich vor allem auf Georg Simmel verweisen[1] – als auch zu neueren Forschungsergebnissen innerhalb der Verhaltensforschung und der Neurologie. Nicht zuletzt durch die Entdeckung der sogenannten Spiegelneuronen bei Affen und vor

1 „Als regulatives Weltprinzip müssen wir annehmen, daß Alles mit Allem in irgend einer Wechselwirkung steht, daß zwischen jedem Punkte der Welt und jedem andern Kräfte und hin und hergehende Beziehungen bestehen." (Simmel 1989: 130) „Ich gehe dabei von der weitesten, den Streit um Definition möglichst vermeidenden Vorstellung der Gesellschaft aus: daß sie da existiert, wo mehrere Individuen in Wechselwirkung treten. Diese Wechselwirkung entsteht immer aus bestimmten Trieben heraus oder um bestimmter Zwecke willen. Erotische, religiöse oder bloß gesellige Triebe, Zwecke der Verteidigung wie des Angriffs, des Spieles wie des Erwerbes, der Hilfeleistung wie der Belehrung und unzählige andere bewirken es, daß der Mensch in ein Zusammensein, ein Füreinander-, Miteinander-, Gegeneinander-Handeln, in eine Korrelation der Zustände mit andern tritt, d. h. Wirkungen auf sie ausübt und Wirkungen von ihnen empfängt. Diese Wechselwirkungen bedeuten, daß aus den individuellen Trägern jener veranlassenden Triebe und Zwecke eine Einheit, eben eine ‚Gesellschaft' wird." (Simmel 1992: 17 f.) In seinem Märchen *Rosen. Eine soziale Hypothese* (1897) betont Simmel, wie sehr die menschliche Neigung zum Vergleichen auch noch die kleinsten Unterschiede unerträglich macht. Deutlich verweist er in diesem Zusammenhang auf das mimetische Begehren: „Nur die ganz feinen und reinen Seelen, die reich genug sind, von ihrem eigensten Innerlichsten zu leben, mögen das Objekt genießend in sich einziehen, ohne über seine Grenzen hinauszuempfinden; die Masse aber wird sich nie am Reiz der Dinge befriedigen, sondern ihre Erregung an den Besitz knüpfen, weil der Nachbar ihn entbehrt, an die Entbehrung, weil der Nachbar im Besitz ist." (Simmel 2005: 360)

allem auch bei Menschen (Dugatkin 2000; Rizzolatti et al. 2006; Waal 1996: 92-94; Gallese 2009) zeigt sich das, worauf Girard ursprünglich durch seine aufmerksame Lektüre der großen europäischen Romane stieß, immer klarer auch im Darstellungsbereich der Hirnforschung: Tiere und noch deutlicher Menschen sind nachahmende Lebewesen, wobei die Nachahmung vor allem im Aneignungsverhalten eine zentrale Rolle spielt. Girard führt nun zwischenmenschliche Gewalt auf die mimetische Rivalität zurück, die aus der Nachahmung jenes Begehrens entstehen kann, das auf nicht teilbare oder nicht gemeinsam genießbare Objekte zielt. Er vermag Gewalt somit zu erklären, ohne auf einen Aggressionstrieb zurückgreifen zu müssen, was ihn deutlich von Freud oder Konrad Lorenz unterscheidet, deren Theorien letztlich (womöglich allzu sehr) auf einem Aggressions- oder Todestrieb basieren. Girard betont dagegen die Konkurrenz, die viel eher als Aggression als Wurzel der Gewalt verstanden werden muss:

> Die Mehrheit der Anthropologen und Soziologen definiert auch heute noch Gewalt als Aggression, aber die menschliche Gewalt ist keine Aggression. Das Wort ‚Aggression' selbst ist sehr aggressiv, denn wenn wir die Gewalt als Aggression definieren, würde sich niemand von uns diese Eigenschaft zuschreiben. Wir definieren die Gewalt als etwas, das den anderen eigen sei, die aggressiv oder Aggressoren seien, was nicht der Wahrheit entspricht. Keine Form der Gewalt entwickelt sich, indem sie sich selbst als Gewalt, als Aggression definiert. Der Mensch ist von seinem Wesen her kompetitiv und neigt zur Rivalität. Er will besser sein als der Mitmensch, also rivalisiert er mit ihm. Die menschliche Intelligenz, der Unternehmungsgeist sind wesentlich kompetitiv. Daher können sie, wie wir wissen, von hohem Wert sein. Aber sie schlagen in Gewalt um, wenn der Grad der Rivalität steigt, bis sie schließlich in zerstörerische Gewalt mündet. (Girard / Vattimo 2008: 57; vgl. Girard / Palaver 2010: 7 f.)

Girards Betonung der Konkurrenz – eine scheinbar ganz positive Form von Reziprozität – muss wohl zugestimmt werden: Zu den Formen menschlicher Beziehungshaftigkeit gehören wesentlich kompetetive Züge, die eben auch zur Gewalt führen können. Im Unterschied zu den heute betonten positiven und harmlosen Formen der Wechselseitigkeit – auch die Spiegelneuronenforschung konzentriert sich bisher eher auf diese harmlose Seite –, unterstreicht Girard jedoch den Zusammenhang von Wechselseitigkeit und Gewalt (Girard 2002b). Er verweist dazu unter anderem auf die alltägliche Beobachtung, wie leicht jede positive Gegenseitigkeit in eine zerstörerische Form abgleiten kann, und wie schwierig es umgekehrt ist, ein zerrüttetes Verhältnis wieder in eine positive Gegenseitigkeit zu wenden. Denn Gegenseitig-

keit bestimmt ja auch die Welt der Geschenke, des Austauschs, der Gabe. Von Gewalt ist hier auf den ersten Blick nichts zu erkennen. Aber ein genaueres Hinsehen macht deutlich, wie zwingend jede Gabe eine Gegengabe verlangt, und wie schwierig es ist, ein Geschenk zu erwidern, ohne Unstimmigkeiten hervorzurufen. Girards Einsicht in die Gefahren der doppelten Mimesis – diese entspricht eben der Wechselseitigkeit – erklärt hingegen die komplexen kulturellen Einrichtungen, die den Gabentausch traditionell vor einem Abgleiten in die wechselseitige Gewalt bewahren sollen. Die Gabe ist nämlich nicht bloß Geschenk, sondern oft auch „Gift" für die menschlichen Beziehungen.

Girards Einsicht in die Konkurrenz als Quelle zwischenmenschlicher Gewalt lässt verstehen, warum urtümliche Gesellschaften Konkurrenz entweder ganz aus ihrer Mitte zu verbannen oder aber mit vielen Vorsichtsmaßnahmen zu befrieden versuchten. Der französische Ethnologe Claude Lévi-Strauss (von dem freilich keinerlei Zugeständnisse an die mimetische Theorie Girards bekannt sind) weist an einer Stelle sogar indirekt auf eine uranfängliche Katastrophe hin – ein indirekter Hinweis auf den Sündenbockmechanismus? –, wenn er schreibt, die Abwesenheit von Konkurrenz in archaischen Kulturen sei wohl nicht auf eine grundsätzliche Passivität zurückzuführen, sondern stelle eher eine „Folge des Traumas" dar, das sich der Berührung mit ihr einzeichnete (Lévi-Strauss 1999: 358). Unsere moderne Welt ist im Gegensatz zu diesen „kalten" Gesellschaften, die Konkurrenz möglichst mieden, eine „heiße" Gesellschaft, die sich das Konkurrenzpotenzial für Wirtschaft, Industrie und Wohlstand zunutze macht, aber damit zugleich ein noch nie dagewesenes Gewaltpotenzial freisetzt. Es ist vermutlich kein Zufall, dass mit dem englischen Staatsphilosophen Thomas Hobbes am Beginn der Neuzeit nicht bloß eine Welt voll von mimetischen Rivalitäten in den Blick kam, in der alle um den ersten Platz kämpfen, sondern im gleichen Zuge die Gefahr eines Krieges aller gegen alle unübersehbar wurde.

Für Girard hängt der heutige Terrorismus wesentlich mit unserer modernen Welt der Konkurrenz zusammen (Girard / Tincq 2009: 441-443; Girard 2002b). Nicht kulturelle oder religiöse Differenzen sind – wie Huntingtons These vom Kampf der Kulturen nahelegt – für den heutigen Terrorismus ausschlaggebend, sondern die immer globaler sich ausbreitende Konkurrenz. Die Anschläge vom 11. September 2001 galten nach Girard vor allem auch jener „gewaltigen Konkurrenzmaschine, zu der sich die Vereinigten Staaten, unmittelbar gefolgt vom gesamten übrigen Westen, entwickelt haben" (Girard 2002b: 442).

2. Das mimetische Ansteckungspotenzial der Gewalt und ihre Eskalation

So sehr Gewalt aus der mimetischen Rivalität hervorgehen kann, so sehr neigt sie selbst dazu, sich mimetisch auszubreiten und zu verstärken. Nach Girard lässt sich bereits in der Entfaltung und konfliktiven Steigerung der mimetischen Rivalität beobachten, wie das ursprüngliche Objekt des Begehrens zunehmend von der Gewalt selbst verdrängt wird. An die Stelle einer Rivalität um konkrete Objekte tritt die Prestige-Rivalität, in der sich die beiden Rivalen immer mehr in einem Kampf um nichts gegenüberstehen. Dass es im Grunde „um nichts" geht, ist aber nur von außen zu erkennen: Für die Rivalen selbst geht es scheinbar um alles. Ihr ursprüngliches Begehren hat sich in ein metaphysisches Begehren verwandelt, in dessen Zentrum nicht mehr ein konkretes Objekt, sondern Gewalt und Rivalität selbst stehen, in die sich die Rivalen gegenseitig immer unnachgiebiger hineintreiben. Es handelt sich um einen

> Prozeß, der sich aus sich selbst nährt, der sich immer mehr steigert und immer mehr vereinfacht. Jedesmal, wenn der Nachahmer das Sein vor sich zu sehen glaubt, wird er es dadurch zu erreichen suchen, daß er das begehrt, was ihm der andere bezeichnet; und jedesmal begegnet ihm die Gewalt des feindlichen Begehrens. Durch eine ebenso logische wie unsinnige Verkürzung wird er sich bald davon überzeugt haben, daß die Gewalt selbst das sicherste Zeichen jenes Seins ist, das ihn immer meidet. (Girard 1987: 218; vgl. Girard 2009: 389 f.)

Um die Entwicklung zu verstehen, die dazu führt, dass die Gewalt an die Stelle des Objektes der Rivalität tritt, müssen vor allem zwei Momente des mimetischen Begehrens beachtet werden. Erstens ist das Begehren durch eine Dynamik gekennzeichnet, die in seiner ihm innewohnenden Selbstreflexion begründet liegt. Nach Girard ist „Begehren […] stets zuerst Reflexion über das Begehren", d. h. die Begierde entwickelt sich gemäß den gemachten Erfahrungen weiter (Girard 2009: 385). Zweitens trifft das mimetische Begehren sehr leicht auf den Widerstand des ‚Modells', welches das Subjekt an der Aneignung des Objekts hindern will. Der erfahrene Widerstand wiederum wird zum Ansatzpunkt des weiteren Strebens. Da der erhöhte Widerstand auf ein wertvolleres Objekt hinweist, dreht sich im Verlauf der Entwicklung das Verhältnis um, bis der größte Widerstand selbst gesucht wird, hinter dem das eigentliche Ziel allen Verlangens vermutet wird. Der

Widerstand löst das eigentliche Objekt in seiner Bedeutung zunehmend ab, bis er so sehr ins Zentrum gerückt ist, dass von einer Fetischisierung der Gewalt gesprochen werden kann:

> Wenn sich der Wert des Objekts am Widerstand misst, den das Modell dem Subjekt entgegenbringt, an den rivalisierenden Anstrengungen, sich das Objekt anzueignen, dann wird einsichtig, dass das Begehren dazu neigt, die Gewalt selbst mehr und mehr aufzuwerten, sie zu fetischisieren und aus ihr schließlich jenen Reiz zu machen, der für alle Lust notwendig ist, die es mit dem Objekt oder, in einem noch fortgeschritteneren Stadium, mit dem zum geliebten Verfolger mutierten Modell selbst zu empfinden vermag. (Girard 2009: 386 f.)

Hier zeigt sich, wie sich die Gewalt zum dominierenden Gott im Wechselspiel menschlicher Beziehungen erheben kann. Alle jene modernen Philosophien und Anthropologien, die im Kern von einer Ontologie der Gewalt ausgehen, verehren diesen falschen, aber so gefährlichen und zerstörerischen Gott.

Auch in diesem Zusammenhang können wir auf das Beispiel des modernen Terrorismus verweisen, weil er ganz wesentlich von der Wechselseitigkeit und Fetischisierung der Gewalt gekennzeichnet ist (Palaver 2010b: 231-239). In seinem jüngsten Buch hat Girard dies mit Hilfe des deutschen Militärtheoretikers Carl von Clausewitz systematisch entfaltet. Er unterstreicht im Werk von Clausewitz gerade dessen Einsicht in die Reziprozität wechselseitiger Gewalt und die damit verbundene Eskalation bis zum Äußersten. Anthropologisch gesehen begreift Clausewitz den Krieg als einen „erweiterten Zweikampf" und deutet damit bereits auf die mimetische Wechselseitigkeit als dessen Wesenskern hin (Clausewitz 1980: 191 [I.1.1.2]). Besonders wichtig ist für Girard hier Clausewitzs unmittelbarer Hinweis auf die Wechselseitigkeit und die damit einhergehende Steigerungsdynamik:

> Der Krieg ist ein Akt der Gewalt, und es gibt in der Anwendung derselben keine Grenzen; so gibt jeder dem anderen das Gesetz, es entsteht eine Wechselwirkung, die dem Begriff nach zum Äußersten führen muß. Dies ist die erste Wechselwirkung und das erste Äußerste, worauf wir stoßen. (Clausewitz 1980: 194 [I.1.1.3]; vgl. Girard 2010: 5)

Nach Girard bewirkt die mimetische Reziprozität die Aufschaukelung der Gewalt bis zum Äußersten. Im Terrorismus unserer Gegenwart erkennt er ausdrücklich ein aktuelles Beispiel dieser von Clausewitz

erstmals zur Zeit der Napoleonischen Kriege beschriebenen Eskalationslogik.[2]

Tatsächlich lassen sich Reziprozität bzw. Formen der gegenseitigen Nachahmung leicht als wesentliche Elemente des modernen Terrorismus nachweisen. Ein Beispiel dafür bietet die Gewalttheorie von Frantz Fanon, die über den Umweg von Ali Shariati, der dieses Werk ins Persische übersetzte, sowohl die Iranische Revolution von 1979 als auch den militanten Dschihadismus unserer Gegenwart beeinflusste (Richardson 2007: 189; Taylor 2007: 842 f.; Riegler 2009: 120 f.; Palaver 2009: 46 f.). Fanons gewalttätiger Kampf gegen den Kolonialismus speist sich mimetisch aus der Gewalt der Kolonialherren. Die Beziehung zu den Kolonialherren ist ganz von mimetischem Neid geprägt:

> Der Blick, den der Kolonisierte auf die Stadt des Kolonialherrn wirft, ist ein Blick geilen Neides. Besitzträume. Aller Arten von Besitz: sich an den Tisch des Kolonialherrn setzen, im Bett des Kolonialherrn schlafen, wenn möglich mit seiner Frau. Der Kolonisierte ist ein Neider. Der Kolonialherr weiß das genau. Wenn er jenen Blick unversehens überrascht, stellt er mit Bitterkeit, aber immer wachsam fest: „Sie wollen unseren Platz einnehmen." (Fanon 2008: 30)

Die Gewalt der Kolonialherren führt auf eine fast zwingende und mechanische Weise zur gewaltsamen Befreiung:

> Dieses Volk, dem man immer gesagt hat, daß es nur die Sprache der Gewalt verstehe, beschließt, sich durch die Gewalt auszudrücken. Im Grunde hat der Kolonialherr ihm seit jeher den Weg gezeigt, den es wählen muß, wenn es sich befreien will. Das Argument, das der Kolonisierte wählt, hat ihm der

2 „Terrorism is the culmination of what Clausewitz identified and theorized about as the ‚partisans' war': its efficiency comes from the primacy of defending over attacking. It is always justified as being only a response to aggression, and is thus based on reciprocity. Reciprocal action and the mimetic principle concern the same reality, even though Clausewitz, strangely, never spoke of imitation." (Girard 2010: 10) Wie Girard, betonen auch Aron (1980: 105 f.) und Strachan (2008) die Wechselwirkung bzw. die Reziprozität im Zentrum von Clausewitz' Kriegstheorie. Martin van Creveld distanziert sich ähnlich wie Girard von jener Seite im Denken von Clausewitz, die den Krieg bloß als Instrument versteht, und betont wie dieser die Bedeutung der Nachahmung: „Der Krieg ist aus der Sicht der meisten Kombattanten *keineswegs* in erster Linie eine Fortsetzung der Politik. Vielmehr ist er ein Phänomen für sich, beherrscht von eigenen Gesetzen, die denen des Sports sehr ähnlich sind. Wie jedes Spiel ist der Krieg eine interaktive Betätigung, bei der jeder Schritt der einen Seite in erster Linie vom vorgehenden Schritt ihres Gegners abhängt. Er ist, wiederum wie jedes Spiel, eine nachahmende Betätigung, in deren Verlauf sich die Spieler immer ähnlicher werden, wenn sie nur lange genug dauert." (Creveld 1998: 13 f.)

> Kolonialherr geliefert, und durch eine ironische Umkehr ist es nun der Kolonisierte, der behauptet, daß der Kolonialist nur die Gewalt verstehe. (Fanon 2008: 64)

Im Blick auf den Befreiungskampf Algeriens beschreibt Fanon die Gewaltspirale als einen „Zirkel des Hasses", der von gewalttätiger Reziprozität gekennzeichnet ist: „Terror, Gegen-Terror, Gewalt, Gegen-Gewalt" (ebd.: 69).

Deutlich zeigt sich auch die Dimension der Mimesis, wenn wir auf die sekundären Motive von Terroristen blicken, die deren Verhalten oft viel besser verständlich machen als die offiziell genannten großen politischen Ziele. Die Terrorismus-Expertin Louise Richardson nennt diesbezüglich die drei Motive Rache, Ruhm und Reaktion, die sich deutlich als mimetische Motive verstehen lassen. Die von Richardson im Original verwendeten Begriffe *revenge*, *renown*, *reaction* betonen durch die jeweilige Vorsilbe *re-* noch deutlicher, wie sehr diese Motive in mimetischer Beziehung zum Gegner stehen. Richardsons Zusammenfassung ihres entsprechenden Buchkapitels lässt diesen mimetischen Wesenskern des Terrorismus deutlich zutage treten:

> Um ihren Rachedurst zu befriedigen, brauchen Terroristen nur sich selbst. Sie üben Rache, sie wird ihnen nicht gegeben. Terroristen wollen auch Ruhm, den können sie sich aber nicht selbst beschaffen. Dafür müssen ihre Gemeinschaften und ihre Widersacher sorgen. Das Verlangen nach Ruhm, der mehr und größer ist als einfaches Ansehen, entspricht dem Wunsch, das Gefühl der Erniedrigung durch die Hand des Feindes wettzumachen und hat mit der Überzeugung der meisten Terroristen zu tun, dass sie moralisch und zugunsten anderer handeln. Schließlich wollen Terroristen eine Reaktion auf ihre Taten hervorrufen, die ihre Stärke bestätigt und ihre Botschaft weiterträgt. Terroristen scheinen sich mehr für die Größenordnung der Reaktionen zu interessieren als für die Details. So entgegengesetzte Reaktionen wie Kapitulation oder umfassende Repression sind ihnen nahezu gleichermaßen willkommen. (Richardson 2007: 143 f.)

Die Einsicht in den mimetischen Wesenskern des Terrorismus ist für die Terrorismusbekämpfung von entscheidender Bedeutung. Weil der Terrorismus in der Gewalt-Gegengewalt-Spirale wurzelt und vor allem an der Eskalation der Gewalt interessiert ist, geht es vorrangig darum, aus dieser Gewaltspirale auszusteigen und sich nicht der terroristischen Gewaltlogik zu ergeben. Tatsächlich ist aber der mimetische Druck sehr groß, so dass die Terrorismusbekämpfung häufig gerade darin besteht, mit selber Münze zurückzuzahlen. Thomas Riegler hat in seinen Studien über den Terrorismus zahlreiche Fallbeispiele der „Imita-

tion“ im Antiterrorkampf untersucht (Riegler 2009: 402-447). Als Ergebnis hält er das Scheitern dieser Strategie fest:

> Alle diese Bestrebungen konnten aber ihr Ziel – die Zerstörung terroristischer Netzwerke durch die Adaption gegen-terroristischer Taktiken – nicht erreichen. Vielmehr führten solche Antiterrormaßnahmen nach dem Grundsatz „Auge um Auge, Zahn um Zahn“ zu moralischer Äquivalenz. (Ebd.: 402 f.)

Kurzfristig werden durch den „Rückgriff auf außerlegale Mittel“ zwar „Rachebedürfnisse“ gestillt und der „öffentliche Druck“ zufriedengestellt, letztendlich aber überwiegen die Nachteile: „Rechtsstaatliche Strukturen werden beschädigt, moralischer Misskredit vor der heimischen und internationalen Öffentlichkeit, sowie unbeteiligte Opfer sind möglich.“ (Ebd.: 459; vgl. 576) George W. Bushs „globaler Krieg gegen den Terror“ ist das Musterbeispiel einer solchen gescheiterten Strategie, die sich mimetisch der Logik des Gegners anpasst. Richardson spricht von einer Widerspiegelung des Terrorismus im Krieg gegen den Terror (Richardson 2007: 251-257). Indem die USA auf die Anschläge vom 11. September mit einer Kriegserklärung antworteten, haben sie nach Richardson den Terroristen in die Hände gespielt: „Wir haben ihnen genau die Ziele zugestanden – Rache, Ruhm und Reaktion –, auf die sie aus waren, und wir haben sichergestellt, dass wir nicht gewinnen können.“ (Ebd.: 257)

Dieses Scheitern des Krieges gegen den Terrorismus lässt sich auch durch konkrete Zahlen belegen. Richardson verweist diesbezüglich auf das radikale Ansteigen von Selbstmordattentaten im Irak als Folge des Kriegs gegen den Terror:

> Seit dem Sturz von Saddam Hussein im April 2003 hat es im Irak mehr Selbstmordattentate gegeben als im Rest der Welt seit der erstmaligen Anwendung dieser Strategie im Jahre 1981. Allein im Mai und Juni 2005 erlebte der Irak mehr Selbstmordanschläge, als von den Israelis verzeichnet worden sind, seit dort im Jahr 1993 zum ersten Mal zu diesem Mittel gegriffen wurde. (Ebd.: 162)

Auch der Krieg in Afghanistan zeigt ein ähnliches Scheitern der Strategie der USA. Nach Ahmed Rashid, einem bekannten pakistanischen Journalisten, war das Jahr 2008 von einer deutlichen Zunahme von Selbstmordanschlägen gegenüber dem Vorjahr gekennzeichnet (Rashid 2008: 22). Für Rashid verstärkt der Krieg gegen den Terror auf kontraproduktive Weise die Botschaft und Ausbreitung der Dschihadisten.

Auch religiös ließ sich der damalige Präsident Bush von den dschihadistischen Terroristen mimetisch in ihren Bann ziehen, weil er auf die fundamentalistische Botschaft selbst mit einem fundamentalistischen Aufruf zum Kreuzzug antwortete, diesen Begriff zwar zuerst gleich wieder zurücknahm, aber nach Monaten dann doch wieder aufgriff (Richardson 2007: 251 f.). Girard spricht von einer „reziproken Theologisierung des Krieges“, die in der Wortwahl der Terroristen (die USA als „großer Satan“) und von Präsident Bush („Achse des Bösen“) zum Ausdruck kommt und eine neue Phase der mimetischen Steigerung bis zum Äußersten bedeutet (Girard 2010: 211).

3. Die positive Mimesis als Weg aus der Gewalt: Gnade und Widerspiegelung Gottes

Der Ausstieg aus der negativen Reziprozität, die Umkehr zur friedlichen Wechselwirkung ist schwierig, aber nicht unmöglich. Schon in Simmels Märchen *Rosen. Eine soziale Hypothese* können wir nachlesen, dass nur ganz wenige „feine und reine Seelen“ dem mimetischen Vergleich entkommen (Simmel 2005: 360). Eine solche Ausnahmeerscheinung ist die „große Seele“ Mahatma Gandhi, der sich der Gefahr sehr genau bewusst war, sich durch einen gewaltsamen Widerstand gegen die Gewalt dem Gegner letztlich bloß anzugleichen (Palaver 2010a: 475-481). Schon in *Hind Swaraj*, seiner berühmten Schrift über die Selbstregierung von 1909, distanziert er sich klar von aller terroristischen Gewalt – ein indischer Student hatte im selben Jahr in London einen britischen Beamten wegen der britischen Herrschaft über Indien erschossen – und verweist dabei unter anderem auch auf Jesu Warnung, selbst zum Schwert zu greifen (Gandhi 1997: 89). Gandhi fürchtete, dass der gewaltsame Widerstand Indien der unterdrückenden Kolonialmacht ähnlich machen würde. Nach ihm müssen Mittel und Ziele einander entsprechen, und daher darf das Böse gerade nicht nachgeahmt werden. Auch diesbezüglich erinnern seine Worte an die Bergpredigt Jesu:

> Immer und immer wieder habe ich die Erfahrung gemacht, daß das Gute Gutes hervorruft, das Böse aber Böses erzeugt. Wenn daher dem Ruf des Bösen kein Echo wird, so büßt es aus Mangel an Nahrung seine Kraft ein und geht zugrunde. Das Übel nährt sich nur an seinesgleichen. Weise Menschen, denen diese Tatsache klar geworden ist, vergalten daher nicht Böses mit Bösem, sondern immer nur mit Gutem, und brachten dadurch das Böse zu Fall. (Zit. nach Sternstein 1968: 191)

Zu Recht hat Wolfgang Sternstein in Gandhi ein überzeugendes Gegenbeispiel zu Frantz Fanon erkannt. Wie Fanon engagierte sich Gandhi gegen Unrecht und Unterdrückung, ohne sich deshalb aber der Gewaltlogik blind auszuliefern (Sternstein 1968). Heute wird vermehrt auf Gandhis gewaltfreien Widerstand als Antwort auf den Terrorismus hingewiesen (Juergensmeyer 2007; Wydra 2008; Cortright 2009: 211-215; Wessler 2009). Dabei wird keineswegs naiv die Meinung vertreten, man könnte den Terrorismus allein mittels gewaltfreier Mittel bekämpfen. Schon bei Gandhi lassen sich nämlich Ansätze erkennen, in bestimmten Situationen polizeiliche Gewalt zur Gewalteindämmung zu legitimieren. Solche rechtsstaatlichen und auch völkerrechtlich legitimierten Formen der Terrorbekämpfung versuchen der direkten Gefahr Einhalt zu gebieten, ohne selbst zur Eskalation der Gewalt beizutragen.

Die Wege aus der Gewalt zeigen sich dabei sehr oft – wie indirekt auch das Beispiel Gandhis deutlich macht – ausdrücklich auch als religiöse Wege. Die großen Weltreligionen kennen die Gefahren der gewalttätigen Wechselwirkung und weisen Wege aus dieser Sackgasse mimetischer Eskalation. In der Bergpredigt des *Neuen Testaments* finden wir die bekannte Weisung, auf Gewalt nicht mit Gegengewalt zu reagieren:

> Ihr habt gehört, daß gesagt worden ist: Auge für Auge und Zahn für Zahn. Ich aber sage euch: Leistet dem, der euch etwas Böses antut, keinen Widerstand, sondern wenn dich einer auf die rechte Wange schlägt, dann halt ihm auch die andere hin. Und wenn dich einer vor Gericht bringen will, um dir das Hemd wegzunehmen, dann laß ihm auch den Mantel. Und wenn dich einer zwingen will, eine Meile mit ihm zu gehen, dann geh zwei mit ihm. (Mt 5,38-41)

Diese Schriftstelle fordert dazu auf, sich der negativen Reziprozität, ja vermutlich sogar der ausdrücklichen Provokation zur Gegengewalt zu entziehen. Auch im *Koran* lässt sich übrigens die Einsicht entdecken, dass Böses nicht mit Bösen beantwortet, sondern durch das Gute überwunden werden soll:

> Nicht gleich sind die gute und die schlechte Tat. Wehre ab mit einer Tat, die besser ist, da wird der, zwischen dem und dir eine Feindschaft besteht, so, als wäre er ein warmherziger Freund. (Sure 41,34)

Die christliche Tradition weist ausdrücklich einen mimetischen Ausweg aus den Sackgassen zwischenmenschlicher Gewalt. Dieser Ausweg besteht in der Nachfolge bzw. Nachahmung Jesu. Sie orientiert erstens unser Begehren auf jene ewigen Güter, die nicht verknappen und daher

auch nicht notwendigerweise zur mimetischen Rivalität führen, sondern umgekehrt sogar zunehmen, je mehr Menschen sich auf sie richten. Schon bei Augustinus können wir diesen Gedanken finden, wenn er auf Abel als Beispiel eines Bürgers des himmlischen Staates verweist, der nicht die Herrschaft über den irdischen Staat suchte, sondern in der Gottesliebe eine Zunahme des von ihm erstrebten Gutes erfuhr (vgl. Augustinus 1985, Bd. 2: 218-220 [De civ. XV.5; Palaver 2008: 127-129]. Zweitens ist es wichtig, dass wir in der Nachfolge Jesu unser Begehren auf einen gewaltfreien Gott ausrichten, wie ihn Girard in der biblischen Offenbarung erkennt. Der gewaltfreie Gott entzieht allen menschlichen Versuchen, die eigene Gewalt als Tötung im Namen Gottes zu rechtfertigen, die Grundlage. Drittens ist auch die Art und Weise unserer mimetischen Ausrichtung auf Gott bedeutsam. Nur wenn unsere Nachahmung sich in Demut und Bescheidenheit vom Geist Jesu leiten lässt, fördern wir den Frieden, weil auch die Nachahmung Gottes allzu leicht zur Waffe im Kampf zwischenmenschlicher Rivalitäten pervertiert werden kann. Im *Neuen Testament* zeigt sich beispielsweise in Mk 9,38-41, wie Jesus sich gegen falsche menschliche Grenzziehungen stellte, als sich seine eigenen Jünger in rivalisierender Weise auf seinen Namen beriefen (Neuhaus 1999: 118-120). Am Beispiel eines Textes aus dem Johannesevangelium (Joh 8,42-44) erläutert Girard ebenfalls zwei Arten der Nachahmung, die satanische Nachahmung, die notwendig zur Gewalt führen muss, und jene göttliche Nachahmung, die von aller Gier frei ist und daher aus den Sackgassen der Gewalt herausführen kann:

> Gott und Satan sind die beiden Prototypen, deren Gegensatz jenem […] zwischen den Vorbildern entspricht – auf der einen Seite die Vorbilder, die für ihre Anhänger niemals zu Hindernissen und Rivalen werden, weil sie nicht gierig und konkurrierend begehren, auf der anderen Seite die Vorbilder, deren Gier sich unverzüglich auf ihre Nachahmer überträgt und sie damit sogleich in diabolische Hindernisse verwandelt. […] Lenken ihre gewählten Vorbilder die Menschen nicht mit Christi Hilfe in die gute, nichtkonfliktuelle Richtung, dann setzen sie sie über kurz oder lang der gewalttätigen Entdifferenzierung und dem Mechanismus des einzigen und alleinigen Opfers aus. Hier haben wir den Teufel des Johannestextes. Die Söhne des Teufels sind jene Menschen, die sich in den Zirkel des rivalisierenden Begehrens hineinziehen lassen und unwissentlich zum Spielball der mimetischen Gewalt werden. (Girard 2002a: 59)

Theologisch verdanken wir solche Auswege aus der Gewalt der göttlichen Gnade und nicht bloß menschlicher Anstrengung. Erst die Gnade

Gottes öffnet uns für die Nachfolge Jesu und führt uns aus den Sackgassen der Gewalt heraus. Diese Bedeutung der Gnade zur Überwindung von Gewalt führt weit über die christliche Tradition hinaus. Als beispielsweise Gandhi die Aufstellung einer Friedensbrigade plante, formulierte er als erste Eigenschaft für ihre Mitglieder ein solches gläubiges Vertrauen auf Gott:

> Er oder sie muß einen lebendigen Glauben an die Gewaltlosigkeit besitzen. Das ist unmöglich ohne einen lebendigen Glauben an Gott. Ein Gewaltloser kann nur wirken durch die Macht und die Gnade Gottes. Ohne sie hätte er nicht den Mut, ohne Zorn, ohne Furcht und ohne Rachedurst zu sterben. Dieser Mut erwächst aus dem Glauben, daß Gott in unser aller Herzen wohnt und daß es in Gottes Gegenwart keine Furcht geben kann. (Attenborough 1983: 96)

Als Friedensstifter wirken wir, wenn wir mit Hilfe von Gottes Gnade unsere eigene Verstrickung in mimetische Rivalitäten erkennen und zu überwinden versuchen. Jedes überzeugend gelebte Vorbild wird sich dann durch die mimetische Ansteckung auf positive Weise fortpflanzen.

Wie schon der Hinweis auf Gandhi zeigt, können wir nicht nur in der christlichen Tradition solche Auswege entdecken. Ausdrücklich möchte ich zum Abschluss auf analoge Wege im Islam verweisen und in diesem Zusammenhang zu einem noch tieferen, die göttliche Gnade betonenden Verständnis der positiven Mimesis beitragen. Der islamische Mystiker Rumi sah in der „blinden Nachahmung“ eine große Gefahr, da sie die Menschen davon abhält, sich für die Gnade Gottes zu öffnen (Rūmī 1999, Buch II, Vers 484 f.). Anhand einer Erzählung über einen Sufi, der aus blinder Nachahmung den Verkauf seines Esels durch eine Gruppe heruntergekommener Sufis im Rausch feierte, ohne den Schaden zu erkennen, der ihn dadurch traf, verweist Rumi auf die Gefahr der Nachahmung schlechter Vorbilder (ebd.: Vers 515-585). Dem stellt er die Nachahmung guter Freunde gegenüber, womit er auf eine Form von positiver Mimesis zu sprechen kommt, die sich letztlich zur Gnade Gottes hin öffnet und damit den Charakter bloß äußerlicher Nachahmung übersteigt:[3]

3 Auch bei Girard findet sich eine Form von positiver Mimesis, die aus der Gnade lebt und das menschliche Streben zur Empfangsbereitschaft hin übersteigt. In Spuren, ohne systematisch wirklich entfaltet zu sein, zeigt sich dies, wo Girard die Mimesis als grundsätzliche Offenheit auf andere hin und als Voraussetzung, das Göttliche zu empfangen, beschreibt. Auch der von Simone Weil übernommene Begriff des „schöpferischen Verzichts“ zur Überwindung der innerweltlichen

> Die Widerspiegelung von guten Freunden ist solange notwendig, bis du ohne Widerspiegelung zu einem wirst, der Wasser aus dem Meer zieht. Wisse, dass Widerspiegelung zuerst Nachahmung ist, wenn sie immer wieder erscheint, wird sie zu Sicherheit. Trenne dich nicht von den Freunden, solange sie nicht zur Sicherheit geworden ist; breche nicht aus der Muschel aus, solange der Tropfen noch nicht zur Perle geworden ist. (Ebd.: Vers 566-569)

Ähnlich der Nachfolge Jesu im Christentum ist Mohammed für Muslime – mit anderen „Propheten" wie Abraham, Moses oder Jesus – ein wichtiges Vorbild zur Nachahmung (Borrmans 1985: 67-79).[4] So ist auch für Rumi Mohammed das Vorbild, dem nachgefolgt werden soll (Schimmel 1995: 51, 303-312). Obwohl in der Hingabe an Gottes Gnade die Nachahmung überstiegen wird, bleibt ein positiv mimetisches Verhältnis zu Gott bestehen, denn Körper und Herz der Gläubigen werden zu einem Spiegel, der Gottes Eigenschaften reflektiert (Rūmī 2000, Buch IV, Vers 2469-2586; vgl. Schimmel 1995: 268 f.). Rumi betont besonders ausdrücklich die Notwendigkeit, die mimetischen Laster zu überwinden, indem die „Triebseele" durch die Hinwendung zu Gottes Gnade bekämpft und überwunden wird (Rūmī 1999, Buch I, Vers 1373-1389). So formuliert er in einem Gebet, wie sehr die Menschen der Hilfe Gottes bedürfen, um nicht dem „satanischen" Neid zu verfallen:

> Befreie sie vom Neid, o Gnädiger, denn sonst werden sie vor Neid zu verfluchten Teufeln. Wie brennen die Gewöhnlichen vor Neid auf das vergängliche Glück der Reichtümer und des Körpers! Sieh die Könige, wie sie Heere anführen und aus Neid ihre eigenen Verwandten abschlachten. Die Liebhaber unreiner Frauen trachten sich gegenseitig nach Blut und Leben. (Rūmī 2001, Buch V, Vers 1200-1203)

Der Kampf gegen die Triebseele, die Rumi einmal mit dem mimetisch interessanten Bild des „Drachen mit hundertfacher Stärke und List" beschreibt, ist für ihn der „große Dschihad" – die große Anstrengung –, die viel bedeutender ist als der „kleine Dschihad" des militärischen Kampfes gegen äußere Feinde (Rūmī 2000, Buch III, Vers 2548).

---

mimetischen Sackgassen der Leidenschaft berührt sich mit Rumis mystisch geprägter Absage an die blinde Nachahmung. Siehe Girard (1996: 64; 2012: 307; 2002a: 32); Weil (1961: 161, 206-211); Palaver (2008: 58, 279-281).

4 Sure 33,21: „Ihr habt im Gesandten Gottes ein schönes Vorbild, (und zwar) für jeden, der auf Gott und den Jüngsten Tag hofft und Gottes viel gedenkt."

Literaturverweise

Aron, Raymond (1980): *Clausewitz, den Krieg denken*, übers. a. d. Französ. v. A. Arnsperger, Frankfurt a. M.: Propyläen.

Assmann, Hugo (Hg.) (1996): *Götzenbilder und Opfer. René Girard im Gespräch mit der Befreiungstheologie* (Beiträge zur mimetischen Theorie 2), Münster: LIT.

Attenborough, Richard (Hg.) (1983): *Mahatma Gandhi. Ausgewählte Texte*, München: Goldmann.

Augustinus, Aurelius ([2]1985): *Vom Gottesstaat (De civitate dei)*, übers. v. W. Thimme, München: Deutscher Taschenbuch Verlag.

Borrmans, Maurice (1985): *Wege zum christlich-islamischen Dialog*, Frankfurt a. M.: CIBEDO.

Clausewitz, Carl von ([19]1980): *Vom Kriege*, Bonn: Ferd. Dümmlers Verlag.

Cortright, David ([5]2009): *Gandhi and Beyond: Nonviolence for an Age of Terrorism*, Boulder, Colo.: Paradigm Publ.

Creveld, Martin van (1998): *Die Zukunft des Krieges*, übers. v. K. Fritz u. N. Juraschitz, München: Gerling Akademie Verlag.

Dugatkin, Lee Alan (2000): *The Imitation Factor: Evolution Beyond the Gene*, New York: The Free Press.

Fanon, Frantz (2008): *Die Verdammten dieser Erde*, übers. v. T. König. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Gallese, Vittorio (2009): „The Two Sides of Mimesis: Girard‘s Mimetic Theory, Embodied Simulation and Social Identification“, in: *Journal of Consciousness Studies* 16 (4): 21-44.

Gandhi, Mohandas Karamchand (1997): *Hind Swaraj and other writings*, Cambridge: Cambridge University Press.

Girard, René (1987): *Das Heilige und die Gewalt*, übers. a. d. Französ. v. E. Mainberger-Ruh, Zürich: Benziger.

– (1988): *Der Sündenbock*, übers. v. E. Mainberger-Ruh, Zürich: Benziger.

– (1996): *The Girard Reader*, New York: The Crossroad Publishing Company.

– (1998): „Victims, Violence and Christianity“, in: *The Month* 259 (1564): 129-135.

– (2002a): *Ich sah den Satan vom Himmel fallen wie einen Blitz. Eine kritische Apologie des Christentums*, übers. a. d. Französ. v. E. Mainberger-Ruh, München: Hanser.

– (2002b): „Gewalt und Gegenseitigkeit“, übers. von U. Kunzmann, in: *Sinn und Form* 54 (4): 437-454.

– (2009): *Das Ende der Gewalt. Analyse des Menschheitsverhängnisses. Erkundungen zu Mimesis und Gewalt mit Jean-Michel Oughourlian und Guy Lefort*, übers. v. E. Mainberger-Ruh, Freiburg: Herder.

– (2010): *Battling to the End: Conversations with Benoît Chantre*, übers. v. M. Baker (Studies in violence, mimesis, and culture), East Lansing, Mich.: Michigan State University Press.

– ([2]2012): *Figuren des Begehrens. Das Selbst und der Andere in der fiktionalen Realität*, übers. v. E. Mainberger-Ruh (Beiträge zur mimetischen Theorie 8), Münster: LIT Verlag.

Girard, René / Palaver, Wolfgang (2010): *Gewalt und Religion. Ursache oder Wirkung?*, übers. v. H. Lipecky u. A. L. Hofbauer, Berlin: Matthes & Seitz.

Girard, René / Tincq, Henri (2009): „'Heute geht es um mimetische Rivalität auf planetarer Ebene.' Gespräch", in: W. Guggenberger / W. Palaver (Hg.), *Im Wettstreit um das Gute. Annäherungen an den Islam aus der Sicht der mimetischen Theorie* (Beiträge zur mimetischen Theorie 25), Münster: LIT, 23-28.

Girard, René / Vattimo, Gianni (2008): *Christentum und Relativismus*, eingeleitet u. hg. v. P. Antonello, übers. v. C. Boesten-Stengel, Freiburg/Br.: Herder.

Juergensmeyer, Mark (2007): „Gandhi vs. Terrorism", in: *Daedalus* 136 (1): 30-39.

Lévi-Strauss, Claude ([2]1999): *Strukturale Anthropologie II*, übers. v. E. Moldenhauer u. a., Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Neuhaus, Gerd (1999): *Kein Weltfrieden ohne christlichen Absolutheitsanspruch. Eine religionstheologische Auseinandersetzung mit Hans Küngs ‚Projekt Weltethos'*, Freiburg: Herder.

Palaver, Wolfgang (2003): „Girards versteckte Distanz zur neuzeitlichen Ontologisierung der Gewalt", in: J. Niewiadomski / N. Wandinger (Hg.), *Dramatische Theologie im Gespräch. Symposion / Gastmahl zum 65. Geburtstag von Raymund Schwager* (Beiträge zur mimetischen Theorie 14), Münster: LIT, 113-126.

– ([3]2008): *René Girards mimetische Theorie. Im Kontext kulturtheoretischer und gesellschaftspolitischer Fragen* (Beiträge zur mimetischen Theorie 6), Münster: LIT.

– (2009): „Abrahamitische Revolution, politische Gewalt und positive Mimesis. Der Islam aus der Sicht der mimetischen Theorie", in: W. Guggenberger / W. Palaver (Hg.), *Im Wettstreit um das Gute. Annäherungen an den Islam aus der Sicht der mimetischen Theorie* (Beiträge zur mimetischen Theorie 25), Wien: LIT, 29-73.

– (2010a): „Die Frage des Opfers im Spannungsfeld von West und Ost. René Girard, Simone Weil und Mahatma Gandhi über Gewalt und Gewaltfreiheit", in: *Zeitschrift für Katholische Theologie* 132 (4): 462-481.

– (2010b): „Sozialethik der Terrorismusbekämpfung", in: K. Gabriel u. a. (Hg.), *Religion – Gewalt – Terrorismus. Religionssoziologische und ethische Analysen* (Katholizismus zwischen Religionsfreiheit und Gewalt 3). Paderborn: Schöningh, 225-247.

Rashid, Ahmed (2008): „Jihadi Suicide Bombers: The New Wave", in: *New York Review of Books* 55 (10): 17-22.

Richardson, Louise (2007): *Was Terroristen wollen. Die Ursachen der Gewalt und wie wir sie bekämpfen können*, übers. v. H. Schickert (Schriftenreihe der Bundeszentrale für Politische Bildung 679), Bonn: Bundeszentrale für Politische Bildung.

Riegler, Thomas (2009): *Terrorismus. Akteure, Strukturen, Entwicklungslinien*, Innsbruck: Studien Verlag.

Rizzolatti, Giacomo / Fogassi, Leonardo / Gallese, Vittorio (2006): „Mirrors in the Mind", in: *Scientific American* 295 (5): 54-61.

Rūmī, Ǧal āl-ad-Dīn (1999): *Das Matnawī. Band I: Erstes und Zweites Buch*, übers. v. B. Meyer u. a., Köln: Verlag Kaveh Dalir Azar.

– (2000): *Das Matnawī. Band II: Drittes und Viertes Buch*, übers. v. B. Meyer u. a., Köln: Verlag Kaveh Dalir Azar.

– (2001): *Das Matnawī. Band II: Fünftes und Sechstes Buch*, übers. v. B. Meyer u. a., Köln: Verlag Kaveh Dalir Azar.

Schimmel, Annemarie (1995): *Mystische Dimension des Islam. Die Geschichte des Sufismus*, Frankfurt a. M.: Insel.

SIEBERS, TOBIN (1995): „Philosophy and Its Other – Violence: A Survey of Philosophical Repression From Plato to Girard“, in: Anthropoetics: The Journal of Generative Anthropology 2, online unter http://www.anthropoetics.ucla.edu/ap0102/siebers.htm (zuletzt zugegriffen am 20.6.2012)

SIMMEL, GEORG (1989): *Aufsätze 1887 bis 1890. Über sociale Differenzierung. Die Probleme der Geschichtsphilosophie (1892)* (Georg Simmel – Gesamtausgabe 2), Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

– (1992): *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, hg. von O. Rammstedt (Georg Simmel – Gesamtausgabe 11), Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

– (2005): „Rosen. Eine soziale Hypothese“, in: *Miszellen, Glossen, Stellungnahmen, Umfrageantworten, Leserbriefe, Diskussionsbeiträge 1889-1918, anonyme und pseudonyme Veröffentlichungen 1888-1920* (Georg Simmel – Gesamtausgabe 17), Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 357-361.

STERNSTEIN, WOLFGANG (1968): „Gandhi und Frantz Fanon“, in: J. Goss / H. Goss-Mayr (Hg.), *Revolution ohne Gewalt? Christen aus Ost und West im Gespräch*, Wien: Sensen-Verlag, 174-191.

STRACHAN, HEW (2008): *Carl von Clausewitz, Vom Kriege*, München: Deutscher Taschenbuch Verlag.

TAYLOR, CHARLES (2007): *A Secular Age*, Cambridge, Ma.: The Belknap Press.

WAAL, FRANS DE (1996): *Der gute Affe. Der Ursprung von Recht und Unrecht bei Menschen und anderen Tieren*, übers. v. I. Leipold, München: Carl Hanser Verlag.

WEIL, SIMONE (^{2}1961): *Das Unglück und die Gottesliebe*, übers. v. F. Kemp, München: Kösel-Verlag.

WESSLER, HEINZ WERNER (2009): „Mahatma Gandhi im Zeitalter der Terrorismusbekämpfung. 100 Jahre ‚Hind Swaraj‘“, in: *Stimmen der Zeit* 225(12): 795-806.

WYDRA, HARALD (2008): „The Recurrence of Violence“, in: *Sociology Compass* 2(1): 183-194.

Christina Schües

Nachbarschaft – eine fragile Beziehung

Auf die Frage eines *Spiegel*-Reporters an den ehemaligen deutschen Bundespräsidenten Weizsäcker, ob die Empfindungen beim Anblick seines sterbenden Bruders Heinrich etwas an seiner Haltung gegenüber dem Krieg verändert haben, antwortete dieser:

> „Kein Mensch, der in den Krieg zieht, kann sich vorstellen, was er mit sich bringt. Dass der Krieg auch mein eigenes Erlebnisbewusstsein tief verändert hat, bis auf den heutigen Tag, das ist die Wahrheit." „Wie meinen Sie das?", fragte der *Spiegel*-Reporter. „Weil der Krieg menschliche Nachbarschaft zerstört. Wie er niemals ein Mittel der Politik sein darf, weil die Politik der Kultur zu dienen hat. Die Kultur dient dem humanen Zusammenleben, und der Krieg ist das Gegenteil."[1]

Diese Antwort inspirierte mich dazu, den Begriff der mitmenschlichen Nachbarschaft und des Zusammenlebens in ihr zu thematisieren und zu fragen, was Nachbarschaft bedeutet und was da eigentlich zerstört wird neben Holz und Stein. Der Krieg zerstört *zwischenmenschliche Nachbarschaft*. Was sind das für Beziehungen, die da zerstört werden? Oder wenn ein Haus zerstört wird, was wird dann eigentlich mit zerstört? In einem zerstörten Haus lässt sich nicht mehr wohnen. Aber was heißt *wohnen*? Und wer ist eigentlich *der Nachbar*? Nicht in jedem Gebäude wird auch gewohnt. Welche Rolle spielen diese unbewohnten *anderen Räume* für die Konstitution des Zusammenlebens?

„Nächst den Personen deiner Familie bist du am ehesten deinen Nachbarn und Hausgenossen Rat, Tat und Hilfe schuldig", so verfügte einst der Benimmberater Adolf von Knigge. Aber mehr als zweihundert Jahre nach Knigges Anweisung ist selbst in Dörfern die positive soziale Fürsorge und Kontrolle im Nahbereich selten zu finden. Davon zeugen Notrufknöpfe, die Hilfsdienste alten Alleinstehenden ums Handgelenk binden, und Berichte über Leichen, die unbemerkt in Wohnungen verwesen. Sogar die deutsche Bundeskanzlerin Angela Merkel fordert, wie auch manche Sozialpädagogen, eine „Kultur des Hinsehens". Auch der *European Neighbour's day*, der seit 2010 an jedem letzten Freitag im Mai gefeiert wird, verfestigt eher den Eindruck, dass sich die Institution

1 So im *Spiegel* (35/2009: 70 f., hier 70; Redakteure Martin Doerry und Klaus Wiegrefe).

„Nachbarschaft" im Niedergang befindet. Stellt sie möglicherweise nur noch die soziale Kulisse für eine gefühlte Anonymität dar? Betrachten wir allerdings, womit sich deutsche Amtsgerichte beschäftigen, nämlich jährlich mit etwa zehntausend rechtlichen Verfahren zwischen Astbeseitigung und Dachgeschossausbau, dann wundert es eigentlich doch nicht, dass die meisten Menschen auf Anhieb Klage- oder Klatschgeschichten, aber auch von Festen aus ihrer Nachbarschaft erzählen können. Dennoch diagnostizieren Soziologen, dass die Bedeutung der Nachbarschaft insgesamt als Lebens- und Beziehungsraum in Deutschland und ganz Westeuropa in den letzten Jahrzehnten deutlich abgenommen hat.

Besonders in den Städten fallen für zahlreiche Menschen Wohnort, Arbeitsort und die Orte ihrer Freizeit- und Freundschaftsbeziehungen auseinander. Man kennt den Wohnort-Nachbar nur noch vom Sehen. Die heutige (räumliche, mentale, teilweise sozialhierarchische) Mobilität und die unterschiedlichen Kommunikationstechnologien lassen die Beziehungspflege mit „Gleichgesinnten" in einem weiten und divergenten Umfeld zu. Das *Viertel* verliert an Bedeutung, insbesondere in den modernen Milieus, und wird zur austauschbaren Kulisse. Infrastruktur, soziale Zusammensetzung, Wohnungsumfeld – eben Nachbarschaft – werden (scheinbar?) ersetzbar. Man wohnt nicht mehr notwendig dort, wo man sich für eine Sache einsetzt.

Prinzipiell werden von Soziologen differente Milieus unterschieden: Milieus, die als *traditionell* gelten, und solche, die eher von *Mobilität* geprägt sind. Typisch für die der letzteren Gruppe zugehörigen ist, dass sich ihr Leben oft jenseits des Wohnortes gestaltet. Ihre Wohnung ist ihnen zwar häufig wichtig, die Nachbarschaft dagegen nur insofern, als sie keine gravierenden Probleme bereiten soll bzw. eine bestimmte Infrastruktur bereitstellt. Aber gerade diese flexibleren und für gemischte Bezirke aufgeschlossenen Milieus verfügen über räumlich unabhängige soziale Beziehungsräume. Und die Menschen dieses Milieus reagieren empfindlich, wenn Probleme und Störfaktoren aus dem räumlichen Umfeld die Grenzen ihres persönlichen sozialen Raums überschreiten. Zuviel empfundene Nähe erzeugt sozialen Druck, unerwünschte Einmischung und unerfreuliche Nachbarschaft. In der Regel hält man deshalb – mit einzelnen Ausnahmen – eher Distanz gegenüber Nachbarn und dem direkten Umfeld des Viertels (Beck / Perry 2008: 118).[2]

2 Die von Sandra Evans und Schamma Schahadat 2012 herausgegebene Aufsatzsammlung *Nachbarschaft, Räume, Emotionen* bietet unterschiedliche Untersuchungen und Beobachtungen über die soziale Lebensform der Nachbarschaft. Da

Im traditionellen Milieu der Gesellschaft wird nach Verwurzelung, Urvertrautheit, Geborgenheit und Heimatgefühl in der Nachbarschaft gesucht. Der eigene soziale Raum deckt sich mit der nahen räumlichen Umwelt. Hier bedeutet „gute Nachbarschaft", neben Menschen zu wohnen, die von den eigenen Vorstellungen über Nachbarschaft nicht abweichen. Man möchte den Nachbarn kennen, hofft auf gegenseitige Hilfe, wünscht sich soziale Harmonie, Wertehomogenität und Konformität. Das schafft ein Gefühl sozialer Geborgenheit. Letztendlich scheinen beide Perspektiven, durchaus auch in gemischter Form, in der Gesellschaft präsent zu sein. Und beide Perspektiven unterliegen in wesentlichen Aspekten einem ähnlichen Bild des *Nachbarn*.

1. Wer ist der Nachbar?

Ein Nachbar erscheint als Ereignis- und Symbolträger für Nachbarschaft im Allgemeinen. Ein Nachbar ist einer, der als Nachbar erkannt ist, den man nicht auswechseln kann, jemand, der auch Nachbar bleibt, ob man nun mit ihm spricht oder nicht. Die soziale Einheit *Nachbar* kann als ein nicht selbst gewähltes Gegenüber aufgefasst werden. Nachbarn sind immer die Anderen, d. h. der Begriff *Nachbar* gründet letztendlich auf einer egozentrischen Perspektive. Was wir als gestaltbar erfahren, ist der Umgang bzw. der Kontakt (oder eben Nicht-Kontakt) mit einer konkreten anderen Person. Hierbei ist z. B. das Grüßen die gängigste Form eines nachbarschaftlichen Kontaktes. Grüßen provoziert die Reaktion des Zurückgrüßens und ist oder kann der Anfang eines nachbarschaftlichen Verhältnisses sein, das sich wiederum zu einer Freundschaft entwickeln kann, aber nicht muss. Aufgrund der wohnlichen Nähe, die bisweilen in intime Sphären hineinreicht (z. B. durch Geräusche), steht Nachbarschaft quer zur reinen Bekanntschaft. Nachbarschaftliche Gepflogenheiten zu verletzten, etwa schlicht nicht zurückzugrüßen, wird als Affront empfunden.[3] Somit stellt die soziale Kategorie der *Nachbarschaft* einen *Beziehungs-*

---

der Band erst nach der Fertigstellung dieses Beitrages erschienen ist, bedauere ich, ihn nur nennen und nicht mehr diskutieren zu können.

3 Formen der mitmenschlichen Interaktion bedürfen immer eines bestimmten Kontextes, so auch der Gruß: „Ohne den geradezu abergläubischen Gebrauch von Grüßen würde keine Welt entstehen, in der Grüße mögliche ‚Objekte' sind. *Ein Gruß schafft ‚Raum' für sich selbst*. Aber wird erst einmal ein solches verbales Verhalten regelmäßig ausgeführt, so wird eine Welt aufgebaut, die den Gebrauch von Grüßen als selbstverständlich hinnehmen kann." (Mehan / Wood 1976: 36; Hervorh. C. S.).

raum dar, der mit Elementen der Veränderung und Gestaltung verknüpft ist, aber auch deutliche Konstanten und Gewohnheiten in sich birgt. Jede Gestaltung ist somit an eine *soziale Praxis* gebunden.

Die Fragilität der Beziehung – ihre gleichsam gläserne Zerbrechlichkeit und Durchsichtigkeit – begründet sich durch die unausweichliche Präsenz des Nachbarn oder der Nachbarin. Ich kann ihm (oder ihr) nicht entkommen, höre oder sehe ihn oder sie unausweichlich, bin ihm oder ihr eigentlich (räumlich) zu nah und sehe *zu viel.* Wir wissen manchmal Dinge von Nachbarn, die sollen oder wollen wir gar nicht wissen; dasselbe gilt natürlich auch umgekehrt. Diese Nähe kann beruhigen, nervös machen, sogar in Gewalt umschlagen – sie ist jedoch stets da.

2. Was *heißt* Nachbarschaft?

Im Lateinischen ist *finitimus* der Grenznachbar, der *vicinus* dagegen der in der Nähe Wohnende, Nahekommende; auch der, der einem ähnlich ist. Die Nachbarschaft, die *vicinitas*, ist die Nähe, die Umgebung. In den griechischen Begriffen *geiton*, Nachbar, und *geitonia*, Nachbarschaft, ist immer die Versorgung mitgedacht, insbesondere die Regelung der Wassernutzung (Schmitz 2004: 160). Das *Etymologische Wörterbuch* und auch Martin Heidegger erinnern mit der im 8. Jahrhundert gebräuchlichen Bezeichnung *nachgebur* (engl. *neighbour*) an die antike Sinnanlehnung *Bauer*, nahewohnender Bauer (Heidegger 1952: 140), verweisen also auf einen Versorgungszusammenhang, der letztendlich durch die Erdgöttin *Gaia* verbürgt wird. Sowohl in der lateinischen als auch in der griechischen Bedeutung schwingt demnach der Gedanke mit, dass sich die Bedeutung von Nachbarschaft sowohl auf einen geografischen, einen erdhaften als auch auf einen sozialen Raum und eine Lebensform bezieht. Der *Duden* wiederum bezieht den Begriff Nachbarschaft zum einen auf die *Gesamtheit der Nachbarn* und gibt Beispiele wie: „die ganze Nachbarschaft konnte das Geschrei hören", „das hat sich bereits in der Nachbarschaft herumgesprochen" oder „das konnten wir schon wegen der Nachbarn nicht tun". Diese Sätze erinnern an das Erziehungscredo: Das tut *man* nicht. Dieses „man" beschreibt Heidegger bekanntlich als ein Verfallensein an die Durchschnittlichkeit und Alltäglichkeit (vgl. Heidegger 1979: 126 ff.). Zum anderen verweist der *Duden* auf das *Verhältnis zwischen* Nachbarn, also darauf, ob jemand ein guter Nachbar, ob die Beziehung zu ihm von Hilfe und Solidarität geprägt ist. Beide Bedeutungen sprechen

somit vornehmlich den *sozialen* Aspekt von Nachbarschaft an. Eine weitere Bedeutung bezieht sich auf die unmittelbare *räumliche* Nähe zu jemandem oder etwas. Sie zielt darauf, dass etwas oder jemand an einem *Ort* gelegen ist. Deutlich wird: Nachbarschaft ist ein relationales und gelebtes Konzept und wird deshalb nur angemessen von Raumkonzeptionen erfasst, die *relational* und *aus dem Handeln heraus* gebildet werden.

Die bisherigen Bemerkungen können zu einem Zwischenergebnis zusammengefasst werden: *Nachbarschaft* ist ein relationales Konzept. Sie stellt eine soziale Praxis an einem bestimmten Ort dar, die durch folgende Verhältnisse charakterisiert werden kann: privat und öffentlich, Ort und Raum, Wohnen als relationales Konzept und sogenannte *andere Orte*. Nachdem ich diese Verhältnisse und Begriffe genauer untersucht habe, möchte ich mich der Frage zuwenden, *was* es genau ist, was da im Krieg zerstört wird.

2.1 Das Verhältnis zwischen privat und öffentlich

Mit Blick auf die griechische Antike wird die konzeptionelle Stellung der *Nachbarschaft* zwischen einem privaten (*oikos*) und einem öffentlichen, politischen Raum (*polis*) deutlich (vgl. Schmitz 2004).[4] Die Griechen dachten Nachbarschaft nicht als einen Gegenpol zur Stadt; vielmehr bedeutete Nachbarschaft ein strukturelles Konzept, das auf unterschiedlichen Ebenen die Komplexitäten und situativen Identifikationsbezüge der Polisgemeinschaft ordnete. Nicht unähnlich zu heutigen Großstädten setzte sich das stadträumliche Gefüge von Athen aus mehr als hundert Landgemeinden (*Demen*) zusammen, die innerhalb des urbanen Gefüges unterschiedliche lokale Interessen artikulierten und die *polis* in eine Vielfalt urbaner Siedlungsformen gliederten. Nachbarschaften wurden tendenziell losgelöst von ihrer geografischen Lage und als strukturelle Ordnungen verstanden.

Die antike Stadt basierte auf einer starken Trennung zwischen der nach innen gerichteten Hausgemeinschaft (*oikos*) und der öffentlichen

---

4 Für die antike Philosophie, etwa für Aristoteles, ist die Trennung zwischen dem privaten und dem öffentlichen Raum zentral. Der öffentliche Raum, die *polis*, ist die konzeptionelle Erweiterung des *oikos*. Jede Gesellschaft produziert ihren eigenen Raum; so gewinnt z. B. die *polis* ihre Raumpraxis ihrer spezifischen Zeit und den Rhythmen ihres Alltags entsprechend (Lefebvre 2006: 330-342). Hannah Arendt beklagt für die moderne Gesellschaft die Implosion des Politischen und somit die Durchbrechung dieser Trennung (Arendt 1958).

Stadtgemeinschaft (*polis*). Der *oikos* stellte eine wirtschaftliche und soziale Einheit dar, deren Lebensgrundlage das Land und das Vieh waren. Der Historiker Winfried Schmitz geht davon aus, dass „im frühen Athen mit *geiton* nicht der unmittelbar angrenzende Nachbar, sondern der in die Gruppe der Nachbarn eingebundene Bauer gemeint ist" (Schmitz 2004: 161). Somit wird hier Nachbarschaft eher *sozial* als strikt territorial verstanden. Für die *polis* ordnet die Nachbarschaft die Gesamtheit der Hausgemeinschaften. Das heißt, zwischen dem als klar umschreibbar angenommenen Verhältnis von *oikos* und *polis* nimmt die Nachbarschaft die Funktion einer „intermediäre[n] soziale[n] Einrichtung" an (Kniess / Dell 2009: 229). Es gibt hier also eine Solidargemeinschaft, die wichtiger als die Verwandtschaft werden konnte. Im 6. Jahrhundert v. Chr. sah die Demenordnung Athens 139 Teilgemeinden vor und sicherte so eine relative Geschlossenheit der Siedlungsstruktur bei gleichzeitigen Zugeständnissen an lokale Differenzen und die jeweilige Pflege von Heterogenität: Jede Teilgemeinde hatte nämlich ihre eigenen Feste und Kultvorstellungen. Aber auch der überlokale Zusammenhang wurde mit Festen gefeiert – den *metageitnia*. Das Präfix *meta-* bedeutet *zwischen*, *mit* oder auch *inmitten*; *metageitnia* sind also Feste der Nachbarschaft, denen ein eigener Kalendermonat gewidmet war, dessen Folgemonat *boedromion* („Zu-Hilfe-eilen") genannt wurde, was auf die der Nachbarschaft innewohnende Solidarität abzielte (Schmitz 2004: 158 ff.). Zwischen dem *oikos*, der Dorfgemeinschaft (*demos*) und der *polis* spannte sich somit ein Netz, das auch die Abstraktion eines Territoriums einschloss. Man war nicht notwendig nur mit den lokal angrenzenden Menschen in einer Nachbarschaft verbunden, sondern beispielsweise auch mit reisenden Händlern.

Als wichtig für die Nachbarschaft wurde das gemeinsame Handeln (das in den Nachbarschaftsfesten gipfelte) angesehen. Es galt als konstitutives Element der Regionen, um die Zusammengehörigkeit und Interaktion der städtischen Lebenswelt zu sichern. Somit hat die Nachbarschaft als relationales Handlungsgeflecht den Status eines Bereiches zwischen *oikos* und *polis*.

Die Begriffe des Handelns und Sprechens, die die politische Theoretikerin und Philosophin Hannah Arendt in Bezug auf den öffentlichen politischen Raum entwickelte, unterstützen eine solche relationale Konzeption von Nachbarschaft. Der politische Raum steht für Arendt als ein relational zu bildender Machtraum in diametralem Gegensatz zum privaten Raum, in dem jeder nur für sich sorgt. Arendt beschreibt

anschaulich, inwiefern das Handeln und das Sprechen eine sogenannte zweite Geburt des Individuums bewirken, das in der Welt für andere eine „Repräsentanz der Menschheit" darstellt und als ein einzigartiges „Wer" in Erscheinung tritt (Arendt 2009: 467; 1987). Der individuelle Eintritt in die politische Welt und die gleichzeitige Stiftung der politischen Welt als Beziehungsgeflecht zwischen den Menschen eröffnet Freiheits- und Machträume, die vom aktiven und initiierenden Miteinanderhandeln und -sprechen getragen und zugänglich gehalten werden. Diese politische Welt ist somit nach Arendt ein Zwischenraum, ein Beziehungsraum, in dem Menschen miteinander Beziehungen *in* der Welt und *für* die Welt aufnehmen – also handeln und sprechen (Arendt 1987: 173).

Handeln und Sprechen sind Grundbedingungen des politischen Raums; aber, so könnte man fragen, sind sie auch Grundbedingungen des nachbarschaftlichen *Beziehungsraums*? Die Nachbarschaft, die eher auf die tägliche Praxis mitmenschlicher Beziehungen und Fürsorgeverhältnisse ausgerichtet ist, stellt keinen öffentlichen, politischen Raum im Arendtschen Sinne dar. Die Fundamente für Arendts Begriff des politischen Raums, nämlich die Pluralität und auch die Sorge für die Welt im übergeordneten Sinne, sind dem Nachbarschaftsgefüge fremd. Sicherlich wird auch in der Nachbarschaft politisch gehandelt, aber sie ist immer verbunden mit dem privaten Raum. Obwohl Arendt das Private und das Öffentliche als Gegensätze konzipiert, sind doch gedankliche Verbindungslinien zwischen den beiden zu finden, die dazu dienen können, den Beziehungsraum „Nachbarschaft" als einen Raum zwischen dem Privaten und dem Öffentlich-Politischen zu verorten.

Die Performanz des Handelns wird erst dann politisch, wenn sie als Handlungsdimension „in einer Stadt gesichert ist", wenn also der öffentliche Raum an einen Platz gebunden ist und die Taten auch der Nachwelt überliefert werden können (Arendt 1993: 46). Somit wäre Nachbarschaft als ein Bindeglied zwischen ‚privat' und ‚öffentlich' zu konzipieren. In diesem Verständnis braucht *Nachbarschaft* die *Urbanität*, um als Zwischenbereich immer wieder neu ausgehandelt zu werden, und zwar im Handeln und Sprechen miteinander.

2.2 Raum und Ort

Dass die Menschen an einem Ort wohnen, so meint der Stadt- und Techniktheoretiker Lewis Mumford, stellt eine der ursprünglichsten Formen von sozialer Bindung dar. Im Angesicht des Nachbarn ent-

springt eine einfache Form der Sozialität, die zur Nachbarschaft führt. Andersherum tendieren Städte dazu, sich in Nachbarschaften aufzuteilen (vgl. Mumford 1954: 258).[5] Die Art und Weise, wie Nachbarschaft verstanden wird, leitet sich somit nicht von der territorialen Begebenheit ab, sondern stellt vielmehr deren Bedingung dar.

Im 19. Jahrhundert war „Nachbarschaft" ein Begriff, der vor allem im Zusammenhang eines Stadt-Land-Diskurses Verwendung fand. Die „Gesellschaft der Stadt" wurde von Soziologen wie Ferdinand Tönnies (2005) gegen die „Gemeinschaft des Ortes" abgegrenzt. In der Nachkriegszeit bemühten sich Architekten darum, den Städtebau humaner zu gestalten. Nachbarschaft als „Gemeinschaft, Geborgenheit, Überschaubarkeit", so Helmut Klages, sollte das wiederherstellen, „was dem Menschen beim überstürzten Exodus aus der ‚heilen Welt' seiner ländlichen Herkunftsräume verloren [gegangen] war" (Klages 1958: 4 f.). Einige romantisierende Geister vertreten noch immer die Utopie der ländlichen Idylle mit ihrer (im Gegensatz zur Stadt) heilen Welt und Geborgenheit. Dennoch denke ich, dass Nachbarschaft – gestützt auf das eben ausgeführte antike Verständnis und auf Hannah Arendt – eher als *urbanes Konzept* zu verstehen ist.

Das klassische abendländische Denken kreiste um Fragen zum Kosmos und zu der Überlegung, dass alles sich an einem Ort befinde und an seinen natürlichen Ort strebe. Hierin lässt sich die Konzeption des gemeinsamen Ortes (*topos koinos*) oder *locus communis* bzw. des *topos* bei Aristoteles wiedererkennen. Eine Betrachtung der Geschichte des Raumbegriffs zeigt, dass die neuzeitliche Entzauberung des Kosmos – die Mathematisierung der Naturwelt – den Raum entleerte und den Menschen das Gefühl der Heimatlosigkeit vermittelte. In einer mathematisierten Welt, in einem als homogen aufgefassten geometrischen Raum, hat Nachbarschaft keinen Ort. Der Sieg der mathematischen Physik und der Auffassungen eines Galilei über diejenigen eines Aristoteles verrückte die *qualitativen Raumauffassungen* hin zu berechenbaren *quantifizierenden Wirkungszusammenhängen.* Somit wurde auch die Konzeption der kosmischen und sozialen *topoi* (Orte) durch die des quantitativen Raumschemas ersetzt. Nähe und Entfernung verwandeln sich jetzt zu einem messbaren Zwischenraum (*spatium*) zwischen den Dingen. Diese Dinge, eigentlich verstanden als Raumkoordinaten oder Raumpunkte, verleihen dem Raum durch ihre homogene Anordnung

5 „Neighbourhoods, in some primitive, inchoate fashion exist wherever human beings congregate, in permanent family dwellings; and many of the functions of the city tend to be distributed naturally – that is, without any theoretical preoccupation or political direction – into neighbourhoods." (Mumford 1954: 256)

eine Richtung und avancieren auf diese Weise zum leitenden Modell des Raumes. Doch der mathematische Raum ist unbewohnbar, und deshalb kann es in ihm auch keine Nachbarschaft geben (ihm gehen sogar die Koordinaten links / rechts und oben / unten ab). Trotz dieser eklatanten Mängel werden nicht selten physikalisch gedachte Raummodelle in Sozialraumdiskussionen verwendet.

Ein physikalisch-homogenes Raummodell als raumtheoretisches Grundmodell ist jedoch für ein Verständnis von „Nachbarschaft" völlig unzureichend: Sobald der Raum als ein *leerer Raum* vorgestellt wird, in dem Dinge wie in einem Behälter aufbewahrt werden können, wird der Raum zu einem statischen, dem Individuum äußerlich bleibenden Gebilde. Problematisch daran ist vor allem die Auffassung, die Menschen könnten als dem leeren Raum gegenübergestellte Subjekte gewissermaßen von außen in ihn eindringen und ihn sich in einer Art Eigenaktivität ‚aneignen'.[6] Das Wohnen, die Interaktion und der Raum als ein Ergebnis von Handlungen bleiben in einer solchen physikalischen, absolutistisch und statisch verstandenen Raumkonzeption ungedacht. Ein homogener, isotroper Raum ist kein *bewohnbarer Raum*, kein gelebter, Handlungs- oder Sinnräume bildender Raum. Im schlimmsten Fall ist er ein *vereinnahmter Raum*, der bestimmten Koordinaten unterstellt ist, entlang derer den Menschen (wie Insassen in einem Gefängnis) ein Platz zugewiesen wird.

Konzeptionelle Alternativen bieten hier *phänomenologische Perspektiven*: Edmund Husserls „Konstitution von Ding und Raum", Martin Heideggers „Hermeneutik des Daseins" und Maurice Merleau-Pontys Begriff der „leiblichen Erfahrung" taten jeweils das ihre, um den neuzeitlichen Ansatz des homogenen Raums zu *ver-kehren* und Raum und Ort erneut in ein lebendiges Verhältnis zueinander zu setzen (vgl. Husserl 1973; Heidegger 1979; Merleau-Ponty 1966). Allgemein formuliert könnte dies bedeuten: Ein *qualitatives Verständnis* von Raum braucht einen *Ort,* durch den Raum *eingeräumt* wird; ein *beheimateter* Mensch hat eine *Adresse*, einen Ort, an dem er *wohnt* (Serres 2007: 80). Nachbarschaft impliziert Wohnen und Wohnen impliziert Nachbarschaft.

---

6 Hierzu hat die Soziologin Martina Löw kritisch gegen sozialpsychologische Modelle angemerkt: „Die Rede von der ‚Aneignung', das heißt die selten reflektierte Bezugnahme auf den auf Karl Marx zurückgehenden Begriff, welcher insbesondere durch sowjetische Psychologen, z. B. Alexej N. Leontjew, sowie der ‚kritischen Psychologie' Klaus Holzkamps auf Vergesellschaftungsbedingungen von Kindern angewendet wird, arbeitet bezogen auf Raum mit der Vorstellung des jenseits menschlichen Handelns existierenden Raums, der aktiv angeeignet werden kann. Raum wird also weder prozeßhaft noch als zu konstituierend gedacht, sondern vorausgesetzt, dann aber die Eigenaktivität betont." (Löw 2001: 249)

2.3 Wohnen als relationales Konzept

Weil Menschen Wohnende sind, sind sie auch empfindlich gegenüber Störungen, Bedrohung oder Gewalt, die in ihrem Wohnort stattfinden. So zieht selbst ein Wohnungseinbruch, bei dem keine Person zu Schaden kommt, eine nachhaltige Verunsicherung nach sich. Wenn also Heidegger recht hat, dass das Wohnen, wie im Folgenden dargestellt wird, zum Grundzug des Menschseins gehört, dann richtet sich die Zerstörung des Wohnraums, die zur Wohnungslosigkeit führt, gegen das Menschliche im Menschen. In seinem Beitrag „Bauen Wohnen Denken“ hat Heidegger folgende Grundfragen thematisiert: Was heißt Wohnen? Und inwiefern gehört das Bauen in das Wohnen?

Heidegger stellt also die Frage nach dem *Wohnen* auf eine ausdrückliche, explizite Weise. Seine Intention ist es, die alltägliche Grundauffassung, nämlich dass man baue, um zu wohnen, zu verkehren, *umzukehren*. Denn die hier implizierte *Mittel-Zweck-Beziehung* (man baue, um zu wohnen) verstelle die wesentlichen Bezüge. Ihnen angemessener sei es, davon auszugehen, dass wir nur dann, wenn wir das Wohnen vermögen, auch bauen können (Heidegger 1985: 155). Also sind wir aufgefordert, zu klären, was Wohnen heißt. Ganz alltäglich bezeichnet das Wohnen die Zugehörigkeit eines Bewohners zu dem Ort, an dem er sich tagtäglich aufhält, an dem er ‚gemeldet‘ ist, also eine Adresse hat. Der Wohnort ist ein ortsgebundener Raum.

Heidegger deutet den Begriff des Wohnens mit Hilfe der Etymologie: Danach heißt *bauen* (hergeleitet aus dem mittelhochdeutschen *buan*) eigentlich wohnen. Bauen wird also aus dem Wesen des Wohnens hergeleitet und bedeutet für Heidegger erstens, etwas zu errichten (und zwar, wie er sagt, in dem „Geviert“ unter dem Himmel und auf der Erde, vor den Göttlichen und dabei in das Miteinander der Sterblichen gehörend). Heidegger nennt als Beispiel hierfür eine Brücke, durch deren Errichtung die Ufer als solche hervortreten und als Orte sich aufeinander beziehen. (Vgl. Heidegger [5]1985: 146 ff.) Als zweites und doppelseitiges Charakteristikum des Bauens verweist Heidegger auf die Verbindung von „sein“, hier „Mensch sein“, und den Tätigkeiten des Pflegens, Sorgens oder Sich- Kümmerns. „Das alte Wort bauen, das sagt, der Mensch *sei*, insofern er *wohne*, und dieses Wort bedeutet nun aber *zugleich*: hegen und pflegen […].“ (Ebd.: 141) Wohnen muss demnach als ein Grundzug des Menschen gedacht werden und zwar im Sinne des ‚hegenden‘ Aufenthalts der Sterblichen auf der Erde. Somit kann mit Heidegger gesagt werden, dass wir nicht wohnen, weil wir gebaut haben, sondern wir können bauen, weil wir Wohnende *sind*,

Bleibende (*wunian*), zum Frieden Gebrachte (vgl. ebd.: 143).[7] Der Nachbar wäre wiederum der, der in der Nähe, der ent-fernt, also (heideggerisch) nicht fern, wohnt.

Die Dinge, die gebaut werden, sind dabei nicht einfach Dinge; sie sind jeweils Dinge eigener Art. Heidegger bringt hier das Wort „thing" („Versammlung") ins Spiel.[8] Ein Ding, wie ein Haus oder eine Brücke, versammelt „das Geviert in der Weise, daß sie [sc. die Brücke] ihm [sc. dem Geviert] eine Stätte verstattet. Aber nur solches, was selbst ein Ort ist, kann eine Stätte einräumen. Der Ort ist nicht schon vor der Brücke vorhanden" (Heidegger [5]1985: 148). Also erst durch ein Bauwerk ergibt sich ein Ort, von dem aus ein Raum eingeräumt werden kann. Raum, mit Heidegger gedacht, ist stets „etwas Eingeräumtes" (ebd.: 149). Räume empfangen ihr Wesen demnach aus Orten, weshalb mit Heidegger folgende These vertreten werden kann: Die Räume, die wir alltäglich durchqueren, sind von Orten eingeräumt; deren Wesen gründet in Dingen von der Art der Bauten. Der Raum ist kein Gegenüber, sondern immer schon eingeräumt, in das Wohnen eingelassen, und dies, weil Menschen im Wesen Wohnende sind. Der Bezug des Menschen zu Orten beruht also im Wohnen, und der Bezug des Menschen zu Räumen geschieht durch Orte und beruht im Wohnen. Das Wohnen prägt das Bauen, also die Art und Weise, wie wir Dinge als Orte hervorbringen:

> Weil das Bauen Orte hervorbringt, kommt mit der Fügung ihrer Räume notwendig auch der Raum als spatium und als extensio in das dinghafte Gefüge der Bauten. Allein das Bauen gestaltet niemals *den* Raum, weder unmittelbar noch mittelbar. Gleichwohl ist das Bauen, weil es Dinge als Orte hervorbringt, dem Wesen der Räume und der Wesensherkunft ‚des' Raumes näher als alle Geometrie und Mathematik. Das Bauen errichtet Orte, die dem Geviert eine Stätte einräumen. (Heidegger [5]1985: 153)

Bauen als Errichten meint hier, analog zu dem griechischen Verb *tiktein*, ein Hervorbringen, Erscheinenlassen von Orten, an denen wir *bei* den Dingen und *mit* den Sterblichen wohnen. Das Wesen des Bauens ist das Errichten eines Dinges als Ort, der (im Sinne einer zweiten Bedeutung von Bauen) gepflegt werden kann, und es ist das Wohnen-

7 Heideggers Einführung des Wortes „Frieden" bezieht sich nicht auf einen politischen oder friedenstheoretischen Kontext, sondern bleibt im Zusammenhang der etymologischen Assoziation des Friedens mit dem „Freien", dem „Freyen", das eigentlich Einfriedung und Schonung bedeutet.

8 Heidegger ([5]1985: 47). Pfadfinder gebrauchen das Wort „thing" im gleichen Sinne.

lassen. Der *Nachbarschaft* wird also durch das Bauen ein Ort gegeben, an dem sie als Beziehungsraum eingeräumt wird. Somit denkt Heidegger das Bauen aus dem Wohnen heraus, im Zweifelsfall sogar aus der Notwendigkeit, das Wohnen zu erlernen. Wir brauchen, so Heidegger, die Einsicht in das Wohnen, um zu bauen, im Sinne von „errichten" und „pflegen", und zwar in Frieden, und wir brauchen, so können wir von Heidegger lernen, die Einsicht in das Wohnen, um Nachbarschaft zu pflegen und zu gestalten. Folglich müsste Nachbarschaft, wenngleich Heideggers Begriff des „mit" – also *mit* den Sterblichen – eher unterbestimmt scheint, hier ebenfalls aus der Perspektive des Wohnens gedacht werden. Diese Perspektive des Wohnens kann mit Heidegger so entfaltet werden, dass sie dem Menschen in seinem Sein *als* Wohnendem angemessen ist. In diesem Zusammenhang ist daran zu erinnern, dass Heidegger in *Sein und Zeit* dem Dasein selbst Räumlichkeit zugesprochen hatte, und zwar im Sinne des „besorgend-vertrauten Umgangs mit innerweltlich begegnenden Seienden" (Heidegger 1979: § 23). Nachbarschaft wäre dann „in" der Welt, insofern das für das Dasein konstitutive *In-der-Welt-Sein* Nachbarschaft *als* Raum erschlossen hat. Allerdings scheint mir die im Begriff der Nachbarschaft liegende „Nähe" gerade bei Heidegger wiederum gänzlich unterbestimmt zu sein, denn sein Begriff der *Ent-fernung*, der eine Seinsart des Daseins umschreibt, impliziert lediglich die Reich-, Greif- und Blickweite zum jeweils *geografisch* „Nächsten".

Doch der Begriff der „Nähe" sollte im Kontext der Thematisierung von *Nachbarschaft* nicht nur im Sinne eines messbaren Abstandes verstanden werden;[9] die Nachbarschaftsnähe ist vielmehr *existenziell* im Wohnen selbst enthalten. Daran lässt sich der früher geäußerte Gedanke knüpfen, dass es zwischen Nachbarn kein Entkommen gibt; wir können uns unsere Nachbarn in den meisten Fällen nicht aussuchen. So können sich aus der wie aufgezwungenen Nähe durchaus Verantwortungsgefühle, aber auch Emotionen der Aggression ergeben. Das heißt, Nachbarschaft als solche führt noch nicht zu *bestimmten* Emotionen, wenngleich das Verhältnis ein sehr konkretes und besonderes Verhältnis ist. Diese Beobachtung korrespondiert mit dem eben-

---

9 In diesem Zusammenhang können sehr unterschiedliche Begriffe von Nähe wichtig werden. Vgl. dazu Virilio (2001). Er unterscheidet etwa: a) die unmittelbare Nähe, die an Körperbewegung gebunden ist. Sie ist u. a. mit Enge und Abstandslosigkeit assoziiert; b) die mechanische (mittelbare) Nähe, die von Transportmitteln abhängt; c) die elektronische Nähe, die mit Lichtgeschwindigkeit erzielt wird und in absolute Nähe umzuschlagen droht.

falls bereits erwähnten Aspekt, dass Nachbarn stets aus einer egozentrischen Perspektive betrachtet werden, und doch für viele (neben der Familie) die jeweils *nächsten Anderen* darstellen.

Mit Heidegger lässt sich also deutlich machen, dass das Verhältnis von Raum und Ort, aus dem heraus Nachbarschaft eingeräumt werden könnte, nur aus dem Wohnen selbst zu verstehen ist. Den Menschen als einen Wohnenden, Mit-Wohnenden ernst zu nehmen, das ist Heideggers Botschaft an die Architekten, vor denen er seinen Vortrag „Bauen Wohnen Denken" 1951 gehalten hatte. Wer wohnt, hat sich eingeräumt, be-wohnt einen Ort, hat eine Adresse und hat Nachbarn, auch wenn diese nicht zwingend ‚neben' uns wohnen. Aber, so möchte ich hinzufügen, es gibt auch andere Orte, *Gegenorte*, die für die Nachbarschaft ebenso konstitutiv sein können

3. *Andere Orte* – Gegenorte

Viele Orte „be-wohnen" wir nicht, manche von ihnen sind sogar gar nicht bewohnbar. Und doch sind diese Orte nicht neutral. Sie sind erfüllt mit Bedeutung, Kultur und Tradition, manchmal Freuden, manchmal Schrecken, und gleichzeitig haben manche von ihnen sogar die emphatische Bedeutung, „neutral" zu sein. Sie sind oder sollen neutral sein, da ihre Aufgabe genau darin besteht, das Private zu neutralisieren. Indem sie dies tun, sind sie *Gegenorte* zum Ort des Wohnens. Michel Foucault hat einige Merkmale der *Heterotopien*, der *Gegenorte* oder *anderen Orte*, aufgeführt, von denen, so möchte ich behaupten, einige sehr zentral sind: erstens für die Konstitution von *Nachbarschaft* und zweitens für die Frage nach der *Fragilität* dieses spezifischen Beziehungssystems. Beispiele für solche Gegenorte sind etwa Friedhöfe, Altersheime, Gefängnisse, Schulen, auch Kneipen oder Restaurants, Bordelle, Theater, Bahnhöfe oder Flughäfen. Alle haben in ihrer Unterschiedlichkeit bestimmte Funktionen und Bedeutungen, die sich im Laufe der Geschichte wandeln können und die für unterschiedliche Situationen des Lebens als passend angesehen werden.

Diese *anderen* Orte sind solche, die notwendig zum institutionellen Bereich einer Gesellschaft gehören, die real (also keine Utopie) und doch explizit nicht zum Wohnen vorgesehen sind (Foucault 2005).[10]

10 Foucault hat mehrere Vorträge über „Heterotopien" gehalten (im Deutschen wird der Begriff „hétérotopies" mit „Gegenorte" oder „andere Räume" übersetzt). Marc Augé dagegen untersucht die in der Moderne rasant zunehmende Etablierung von *Nicht-Orten*, von sinnentleerten, transitorischen Funktionsorten, wie z. B. Bahn-

Da Gegenorte immer durch bestimmte Funktionen und Bedeutungen ausgezeichnet sind, ist ihre Veränderung oder gar Zerstörung für die Gesellschaft folgenreich. Die mitmenschliche Gemeinschaft auch der Nachbarschaft ist auf diese Gegenorte angewiesen, um Krisen in den Griff bekommen oder bestimmte Lebensphasen ordnen zu können; so haben z. B. Gefängnisse, Krankenhäuser oder psychiatrische Anstalten ihre spezifischen Aufgaben darin, Menschen aufzufangen, die für die Gesellschaft nicht mehr tragbar scheinen. Die Funktionsweisen dieser Institutionen unterliegen dem historischen und kulturellen Wandel; auch sind Gegenorte unterschiedlich – inner- oder außerhalb einer Stadt oder eines Viertels – situiert. Bibliotheken, Museen, aber auch Feste und Jahrmärkte haben die Aufgabe, Zeiten und Räume zu überbrücken, historische Bedeutungen zu archivieren und Traditionen lebendig zu erhalten. Foucault zeigt auch, dass einige Gegenorte gar nicht sinnvoll auf bestimmte Funktionen festzulegen sind, Orte des „Illusionären" (wie etwa die Prostitution), die bisweilen den realen Raum als geradezu unwirklich erscheinen lassen, oder auch Orte besonderer Ordnung, wie das Militär, die so festgelegt und durchorganisiert sind, dass sie einen Gegensatz zur Ordnung des alltäglichen Raumes darstellen. Zu erwähnen sind zuletzt die außerhalb der Stadt gelegenen Randgebiete; Orte, an denen nichts gebaut ist und die doch selbst ‚gebaut' sind (was Heidegger zufolge undenkbar wäre), wie Müllhalden oder Grenzgebiete.

Alle diese genannten Orte sind nicht nur *Gegenorte*, weil sie keinen Wohnraum im üblichen Sinne beherbergen, sondern auch, weil einige von ihnen Merkmale aufweisen, die für ein Nachbarschaftsverhältnis untypisch sind oder sogar *nachbarschaftsuntauglich* scheinen. Gleichwohl dienen viele dieser Orte als *Voraussetzung* für Nachbarschaft bzw. nachbarschaftliche Zusammenhänge. Wenn etwa „die Nachbarschaft" jemanden nicht mehr tragen oder ertragen kann, dann gibt es einen *Auswegsort* (etwa die psychiatrische Anstalt, das Gefängnis oder das Asylantenheim), *neben* denen aber äußerst ungern *nahe*bei gewohnt wird. Wichtig und konstitutiv für eine Nachbarschaft sind auch Orte, die die Menschen mit ihren Angelegenheiten, Bedürfnissen, Geselligkeiten oder auch Problemen versammeln, wie etwa ganz allgemein Versammlungsorte, Stadtteilzentren oder Kneipen. An diesen Orten wird nicht

höfen, Flüchtlingslagern oder Flughäfen. Es seien Orte, die keine „Erinnerungsorte" seien und deshalb keine sozialen Identitäten und sozialen Beziehungen schaffen. Gerade mit Blick auf Flüchtlingslager, in denen Menschen bisweilen jahrelang leben, oder Bahnhöfe, in denen sich bestimmte Gruppen, etwa Obdachlose, regelmäßig aufhalten, scheint mir seine Diagnose jedoch überspitzt.

gewohnt. (Eine Ausnahme bilden Krisensituationen, in denen bestimmte öffentliche Gebäude explizit als Notunterkünfte zur Verfügung gestellt und damit in ihrer eigentlichen Funktion umgewandelt werden.)

Wenn wir an Nachbarschaft und an zivile Hilfe in Kriegs- oder Krisengebieten denken, dann wird zumeist als erstes die Schule genannt. Bereits Lewis Mumford hat 1937 die Schule als „Kern der Gemeinschaft", in dem die „zeitlichen und geistigen Kräfte miteinander interagieren", hervorgehoben (Mumford 1937: 471).[11] Auch die für ihr relationales Raumkonzept bekannte Soziologin Martina Löw propagiert Schulen als Orte der Nachbarschaft. Werden neue Viertel entworfen oder nach Krisen oder Kriegen wieder aufgebaut, wird oft zuerst an den (Wieder-)Aufbau der Schulen gedacht. Denn sie sind zentrale Institutionen zur Gestaltung des Miteinanders und zur Disziplinierung und Sicherung der nächsten Generation. Schulen sind ein Teil städtischer Bildungsfigurationen sowie Treffpunkte der Schülerinnen und Schüler, auch der Familien, des Umfelds oder (meistens) ähnlicher sozialer Gesellschaftsschichten (zumindest an den Gymnasien) (vgl. Löw 2009).

Wenn die Bemühungen der zivilen Hilfe darauf abzielen, Schulen zu bauen, ist das nicht nur sinnvoll in Bezug auf den Bildungsstandard der Gesellschaft und den Aufbau einer Wirtschaft (*employability* der Bürger), sondern es ist auch eine Hilfe für die Konstitution von Nachbarschaft, mithin von Orten, an denen gegenseitige Hilfe geleistet und mitmenschliche Beziehungen gepflegt werden können.

4. Was wird zerstört?

Gegenorte sind also Beziehungsräume der besonderen Art und sie sind abgegrenzt von den Wohnorten. Sie sind bezüglich ihrer aufgezeigten, sehr unterschiedlichen Bedeutungen konstitutiv für das nachbarschaftliche Gefüge. Ihre Umgestaltung, Ausweitung oder Zerstörung kann eine Nachbarschaft empfindlich stören oder sogar zerstören. Die Gestal-

11 War beispielsweise in den Städten des Mittelalters die Kirche der Kern der Gemeinschaft, so ist dies heute in vielerlei Hinsicht die Schule (oder auch der Kindergarten). Mumford hatte noch die Korrelation des Begriffs der Nachbarschaft mit dem Bereich des Kindes in Bezug auf sein Verständnis bezüglich der Einheit und Bedeutung des täglichen Lebens hervorgehoben (vgl. Mumford 1937: 475). Wenngleich die Mobilität in den Städten wesentlich zugenommen hat und entsprechend Kinder nicht unbedingt Einrichtungen in ihrer räumlichen Nachbarschaft besuchen, so wird dennoch ein täglicher „nachbarschaftlicher" Beziehungszusammenhang geschaffen, der mindestens durch bestimmte Gepflogenheiten und Regelmäßigkeiten geprägt ist.

tung dieser Gegenorte ist jeweils von mehreren Menschen abhängig, und daher sind sie häufig fragil: Sie können leicht umschlagen in gefährliche Orte, Orte, an denen und mit denen Gewalt ausgeübt wird. Gegenorte sind gefährdete Orte, weil sie die Fürsorge der Mitmenschen brauchen, und sie können zu gefährlichen Orten werden, wenn Misstrauen gesät wird und Gewalt Einzug hält: Schulen werden dann zu Notunterkünften, Grenztürme oder Milizstationen errichtet und Menschen daran gehindert, einander zu besuchen.

Nachbarschaft zu zerstören heißt, „Gegenorte" anzugreifen und sie in Orte der Gewalt zu verwandeln. Anschläge von Terrorgruppen richten sich nicht ohne Grund meistens auf Gegenorte wie Bahnhöfe, Flughäfen, Theater oder Schulen. Ein Angriff auf diese Orte des öffentlichen Lebens führt zum Tod oder zu Verletzungen vieler Menschen *und* er trifft die Gesellschaft mitten ins Herz. Sind Orte des öffentlichen Lebens unsicher geworden, fühlen sich plötzlich *alle* Menschen unsicher. Die Zerstörung von Institutionen, wie etwa Schulen, ist auch deshalb so einschneidend, weil Schulen Bildung vermitteln, politische Beteiligung fördern können, Mittel der Disziplinierung, aber auch des Schutzes für die Kinder einer Gesellschaft darstellen.[12] Sie zu zerstören, betrifft somit unmittelbar die Gestaltung einer Gesellschaft. Nachbarschaft zerstören heißt also erstens, über die Zerstörung der Gegenorte die Konstitutionsmöglichkeiten und Ordnungsstrukturen von Gemeinschaften anzugreifen und mitmenschliche Beziehungen und ihre Gestaltung zu zerstören. Hierbei ist aber die Gewalt nicht notwendig nur eine von *außen* kommende. Gebäude sind keine Dinge an sich, ihre Funktion macht aus ihnen, was sie sind: Die Schlachterei oder Fabrik kann zum Restaurant, Häuser können zu Gefängnissen werden. Die Türen sind dann nicht mehr zum ein- und austreten gedacht, sondern zum verschließen, die Fenster zum vergittern, die Insassen werden interniert. Jeder Krieg zerstört Bauten, die ursprünglich Orte der Versammlung, der Beziehungen, also *Beziehungsräume* sind. Die Zerstörung der nachbarschaftlichen Verhältnisse bedeutet somit nicht nur die Zerstörung von Gebäuden, sondern auch die Zerstörung von sozialen Zusammenhängen, etwa von Gesprächs- und Wertezusammenhängen, aber auch der Infrastruktur für die Ver-

12 In Afghanistan etwa zerstörten die Taliban ca. 85 % der Schulen. Ihre Gewalt richtet sich gegen das Schulwesen, gegen Bildung, insbesondere der Mädchen. Wenn die Hälfte der Bevölkerung, die Mädchen und Frauen, zuhause bleiben, dann ist bereits von der Hälfte der Bevölkerung keine öffentliche Stimme zu erwarten. Bewohner kämpfen für Schulen, die Regierung erscheint hilflos (http://www.dw.de/dw/article/0,,16059933,00.html; abgerufen am 08.07.2012).

sorgung. Einer Nachbarschaft oder einer Stadt ohne Gegenorte fehlt es an Orten und Zusammenhängen, die für ihre mitmenschliche Gestaltung konstitutiv und tragend sind. Dass das Fehlen öffentlicher Orte zur Destabilisierung der städtischen Gesellschaft und des Gemeinschaftsgefühls führen kann, ist nach dem sechzehn Jahre lang andauernden Bürgerkrieg in Beirut in Studien ausdrücklich festgehalten worden. Noch heute, Jahrzehnte später, stellt die Stadtmitte, das damals florierende Handels- und Geschäftszentrum, für die Bewohner von Beirut eine *terra incognita* dar. Zerstörung und „Stadtentwicklung unter Stress" bedeuten für Betroffene immer einen Identitäts- und Erinnerungsverlust, radikale Neuorientierung, Rückzug in den privaten Raum, Angst und Reduktion des Bewegungsraumes (Gebhardt / Schmid 1998).

Zweitens zerstören Kriege das *Wohnen*: Menschen werden wohnungslos und sind somit auch keine Wohnenden mehr. Folglich verursacht jeder Krieg Tod und trifft die Überlebenden wesentlich in ihrem Menschsein, das nun der Wohnungsnot, und darüber hinaus einer noch tiefgreifenderen Nachbarschaftslosigkeit (und somit oft auch Beziehungslosigkeit) ausgesetzt ist. Wohnungslose haben keine Nachbarn und Wohnen setzt Nachbarschaft voraus. Und wer wohnungslos ist, hat oft keine Arbeit und entsprechend kein Einkommen mehr, ist von Krankheiten, mangelnder Hygiene, Verwahrlosung und Verelendung bedroht.

Wenn also Weizsäcker eindrücklich schildert, dass Kriege *menschliche Nachbarschaft* zerstören, dann bedeutet das nicht nur, dass der mitmenschlichen Gestaltung der Wert- und Kulturzusammenhänge eine wesentliche Grundlage genommen wird, da ihre *Gegenorte* zerstört werden. Es bedeutet auch, dass die Menschen wesentlich in ihrem Menschsein getroffen werden, weil ihnen durch die Zerstörung ihrer Häuser oder Wohnungen das *Wohnenkönnen* im grundlegenden Sinne genommen wird. Doch diese beiden Grundaspekte beschreiben, trotz ihrer vielschichtigen Bedeutungen, das Leid und letztendlich Unbeschreibbare, was an menschlicher Nachbarschaft im Krieg zerstört wird, maßlos unvollständig.

Literaturnachweise

ARNOLD, DANIEL (Hg.) (2009): *Nachbarschaft*, Köln: Callwey.

ARENDT, HANNAH ([13]2009): *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, Totalitarismus*, München / Zürich: Piper.

– ([5]1987): *Vita Activa oder Vom tätigen Leben*, München / Zürich: Piper.

– (1991): *Was ist Politik? Aus dem Nachlaß* (1950), hg. v. U. Ludz, München / Zürich: Piper.

AUGÉ, MARC ([3]2012): *Nicht-Orte*, München: Beck.

BECK, SEBASTIAN / PERRY, THOMAS (2008): „Studie Soziale Segregation. Nebeneinander und Miteinander in der Stadtgesellschaft", vhw FW 3 / Juni-Juli, 115-122, http://www.vhw.de/fileadmin/user_upload/Forschung/Projekte/Studie_Soziale_Segregation_FW0308_Perry_Beck.pdf (abgerufen am 07.03.2011).

DOERRY, MARTIN / WIEGREFE, KLAUS (2009): „Spiegel-Gespräch mit Richard von Weizsäcker", in: *Spiegel* 35/2009, 70-71.

EVANS, SANDRA / SCHAHADAT, SCHAMMA (Hg.) (2012): *Nachbarschaft, Räume, Emotionen. Interdisziplinäre Beiträge zu einer sozialen Lebensform*, Bielefeld: transcript.

FOUCAULT, MICHEL (2005): „Die Heterotopien. Der utopische Körper. Zwei Radiovorträge" (1966), zweisprachige Ausgabe, übers. v. M. Bischoff, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 7-22.

– (2006): „Von anderen Räumen" (1967), übers. v. M. Bischoff, in: J. Dünne / S. Günzel (Hg.), *Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 317-329.

GEBHARDT, HANS / SCHMID, HEIKO (1998): Beirut – Zerstörung und Wiederaufbau nach dem Bürgerkrieg, http://www.uni-heidelberg.de/uni/presse/RuCa3_98/gebhardt.htm (abgerufen am 08.07.2012).

HEIDEGGER, MARTIN ([15]1979): *Sein und Zeit*, Tübingen: Niemeyer.

– ([5]1985): „Bauen Wohnen Denken", in: ders., *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen: Neske, 139-156.

HUSSERL, EDMUND (1973): *Ding und Raum. Vorlesungen 1907* (Husserliana Bd. XVI), hg. v. U. Claesges, Den Haag: Kluwer.

KLAGES, HELMUT (1958): *Der Nachbarschaftsgedanke und die nachbarliche Wirklichkeit in der Großstadt*, Köln et al: Westdeutscher Verlag.

KNIESS, BERND / DELL, CHRISTOPHER (2009): „Nachbarschaften", in: D. Arnold (Hg.), *Nachbarschaft*, Köln: Callwey, 225-237.

LEFEBVRE, HENRI (2006): „Die Produktion des Raums" (1974), in: J. Dünne / S. Günzel (Hg.), *Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 330-342.

LÖW, MARTINA (2001): *Raumsoziologie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

– (2009): „Bausteine der Urbanität. Herausforderungen für Städte heute", www.saarbruecken.de/assets/2009_9/1253821273_referat_loew_05-07-09.pdf (abgerufen am 07.03.2011).

MEHAN, HUGH / WOOD, HOUSTON (1976): „Fünf Merkmale der Realität", in: E. Weingarten / F. Sack / J. Schenkein (Hg.), *Ethnomethodologie. Beiträge zu einer Soziologie des Alltagshandelns*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 29-63.

MERLEAU-PONTY, MAURICE (1966): *Phänomenologie der Wahrnehmung* (1945), übers. v. R. Böhm, Berlin: de Gruyter.

MUMFORD, LEWIS (1937): *The Culture of Cities*, New York: Harcourt, Brace.

– (1954): *The Neighbourhood and the Neighbourhood Unit*, in: *Town Planning Review* 24: 256-270.

SCHMITZ, WINFRIED (2004): *Nachbarschaft und Dorfgemeinschaft im archaischen und klassischen Griechenland*, Berlin: Akademie.

SERRES, MICHEL (2007): „Der Mensch ohne Fähigkeiten. Die Neuen Technologien und die Ökonomie des Vergessens“, in: K. Bruns / R. Reichert (Hg.), *Reader neue Medien. Texte zur digitalen Kultur und Kommunikation*, Bielefeld: transcript, 76-87.

TÖNNIES, FERDINAND (2005): *Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie* (1887), Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

VIRILIO, PAUL (2001): *Fluchtgeschwindigkeit: Essay*, übers. v. B. Wilczek, München: Hanser.

EPILOG

Burkhard Liebsch

Was (nicht) als Gewalt *zählt*. Zum Stand des philosophischen Gewaltdiskurses heute[1]

„Die Probleme der Gewalt [sind]
sehr dunkel geblieben.“ (Sorel 1981: 56)

„Die Gewalt spricht nicht.“
(Reemtsma 2002: 9 ff.)

„Die erste Gewalt ist diese Verbergung.“
(Derrida 1976: 227)

1. Zur Zuordnung von Sprache und Gewalt

Mit ungleich würdigeren Gegenständen philosophischen Denkens hat die Gewalt gemeinsam, dass ihre „Probleme dunkel geblieben“ sind, wie man von Georges Sorel über Hannah Arendt bis hin zu Jan Philipp Reemtsma gerne einleitend oder abschließend festgestellt hat. Von der Zeit etwa sagt man das Gleiche, wie allfällige Hinweise auf endlos wieder zitierte Äußerungen des Aurelius Augustinus mühelos belegen. Aber mit der „Dunkelheit“ der Gewalt hat es im Hinblick auf die Sprache doch eine besondere Bewandtnis, da sich hartnäckig das Vorurteil hält, sie sei der Sprache im Grunde fremd und äußerlich. Wo gesprochen werde, müsse die Gewalt verstummen (sofern sie überhaupt irgendeiner sinnhaften Artikulation fähig ist, die sich nicht im nonverbalen Geräusch oder Lärm erschöpft); erst recht müsse sie „schweigen“, wo man vernünftig miteinander rede – diese Überzeugung bekräftigte noch Eric Weil, der mit dieser Auffassung eine ganze philosophische Generation geprägt hat. So muss also paradoxerweise schweigen, was ohnehin nicht sprechen kann, und Sprache nur scheint unterbrechen,

1 Im Folgenden handelt es sich um metatheoretische Beobachtungen zum Stand philosophischer Gewaltdiskussion, nicht um eine erschöpfende Bilanz der kaum mehr überschaubaren Literatur zur Gewaltforschung. Eine Vielzahl ertragreicher Beiträge zu diesem Forschungsfeld kann deshalb in der folgenden Skizze nicht eigens diskutiert werden. Im Übrigen bleiben meine Überlegungen weitgehend auf den Zusammenhang von Sprache und Gewalt beschränkt.

abbrechen oder zerstören zu können. Demnach wäre die Sprache ihrerseits jeglicher Gewalt unverdächtig. Die Gewalt spricht nicht, wie Reemtsma festgestellt hat; und die Sprache verübt (oder übermittelt, transportiert und transponiert) demzufolge keine Gewalt. Sprache und Gewalt schlössen einander demnach aus. Und so könnte man gewaltlos über die Gewalt reden.

Nur wenige Illusionen sind gründlicher zerstört worden als diese. Seit Eric Weil sein Buch *Logique de la philosophie* (1950) veröffentlichte, ist nur etwa ein halbes Jahrhundert vergangen;[2] und doch hat sich – aus gewiss erklärungsbedürftigen Gründen – ein Anfangsverdacht durchgesetzt, der seinen philosophischen Überzeugungen offenbar diametral entgegengesetzt ist: Die Gewalt ist in der Sprache heimisch geworden oder war immer schon in ihr zuhause – so dass ein Ansatz, der das von Anfang an verkennen lässt, ironischer- und tragischerweise vor sich selbst verbirgt, was er unvoreingenommen hätte zur Sprache bringen sollen: den keineswegs nur „äußerlichen", sondern *internen* Zusammenhang von Sprache und Gewalt. So wird im freien, scheinbar von keinerlei Gewalt belasteten Reden und Schreiben über Sprache und Gewalt womöglich gerade (unerkannt) deren Zusammenhang durch dessen Leugnung oder Verbergung reproduziert. Auch darin kann man eine Art von (theoretischer) Gewalt sehen.

Für diejenigen, die Eric Weil widersprechen, stellt sich die heutige Diskussionslage freilich kaum als weniger schwierig, wenn nicht gar als aporetisch dar. Denn wie sollten wir je darauf bauen können, den fraglichen Zusammenhang als solchen unverkürzt zur Sprache zu bringen, wenn Letztere gleichsam hinterrücks selbst die Gewalt reproduziert, die sie gegenständlich zum Vorschein bringen sollte? Kann, wenn es sich so verhält, die Gewalt überhaupt je als ein bloßer Gegenstand bedacht und beschrieben werden? Die Zukunft wird zeigen, ob sich der Gewaltdiskurs dieser Aporetik zu entziehen vermag – vielleicht dadurch, dass man überhaupt aufhört, gewissermaßen frontal „die Sprache" (und nicht zahlreiche Idiome) und „die Gewalt" (statt vielfältiger Gewaltphänomene) einander gegenüberzustellen.[3]

---

2 Vgl. Weil (1950: 57 ff.), wo eine *violence seconde* gerechtfertigt wird, die sich um willen der Nicht-Gewalt gegen die primäre Gewalt richten müsse, der wir uns überall dort ausgeliefert erfahren, wo die Vernunft sich nicht durchsetzen kann.

3 Von Anfang an suggeriert eine solche „frontale" Gegenüberstellung von Sprache und Gewalt einen Gegensatz, der andere Fragen in den Hintergrund drängt; z. B. die, ob Sprache *als* Gewalt (und Gewalt *als* Sprache) aufgefasst werden kann; wie Sprache *in* Gewalt (und Gewalt *in* Sprache) gegenwärtig sein kann; wie Sprache *aus* Gewalt (und Gewalt *aus* Sprache)entstehen kann; wie Sprache *an die Stelle von* Gewalt (und Gewalt *an die Stelle von* Sprache) treten und sie supplementieren

Könnte nicht das, was uns *die einen* gewaltimprägnierten Idiome verbergen, *in anderen* (auf andere Weise gewaltsamen) Idiomen kenntlich werden? In diesem Sinne stellen sich die folgenden Überlegungen der differenziellen Frage, was – in bestimmten Kontexten – als Gewalt gilt oder „zählt". Das Reden von Gewalt wird nur allzu schnell zum Gewaltgerede, wenn es fragwürdig allgemein bleibt und ohne jede Kontextualisierung auskommt.[4] Der maßgebliche Kontext, auf den ich jene Frage zunächst beziehen möchte, ist die sog. Rehabilitierung der Praktischen Philosophie, von der mit Fug und Recht zu erwarten wäre, dass sie sich an der Erforschung einer Welt beteiligt, die, wie nicht zuletzt die zwei sogenannten Welt-Kriege und der anschließende Kalte Krieg, aber auch die den Gesellschaften des Westens zur Last gelegte strukturelle Gewalt gelehrt haben, offenbar aus sich heraus unerhörte und selbstdestruktive Gewaltpotenziale zeitigen kann. Diese historische Erfahrung veranlasste Paul Ricœur bereits in den fünfziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts zu der Forderung, „die Welt der Gewalt in ihrer Gesamtheit" (Ricœur 1974: 220) zu erforschen. Weit entfernt, in diesem Sinne etwa eine fällige Bilanz präsentieren zu können, gehe ich im Folgenden zunächst auf Hauptmerkmale gegenwärtiger Erforschung des Zusammenhangs von *Sprache und Gewalt* ein (2.), um mich dann der Frage zuzuwenden, was als Gewalt „zählt" – wobei es sowohl um die *Erfahrung von Gewalt als Gewalt* als auch um deren *theoretische Interpretation als Gewalt* geht (3.). Diese Frage platziere ich sodann im Kontext *politischer Verhältnisse*, die sich von Klagen über Gewalt (aber auch durch deren Unterdrückung) zugleich *herausgefordert und überfordert* sehen (4.). Dem müssen sie sich stellen, wenn politische Lebensformen gewissermaßen ein *„Versprechen des Gesprächs" oder einer „Gemeinschaft"* (Jean-François Lyotard) repräsentieren, das sich zum unberechenbaren Anspruch Anderer nicht indifferent verhalten darf (5.). Ob sich im Hinblick auf den vermuteten inneren Zusam-

---

bzw. ersetzen kann. In jedem Fall ist anzunehmen, dass Sprache und Gewalt weder einen konträren Gegensatz bilden noch einfach zusammenfallen können.

4 So meint Wolfgang Sofsky ganz generell feststellen zu können, „keine Sprache [sei] von größerer Überzeugungskraft als die Sprache der Gewalt. Sie braucht keine Übersetzung und läßt keine Fragen offen." Schließlich wirke sie durch „ihre pure Tatsächlichkeit". Demzufolge wäre sozusagen stets evident, dass und inwiefern jeweils Gewalt vorliegt. Sie würde in ihrem schieren Sichereignen eindeutig zu erkennen geben, was sie bedeutet. Der Autor orientiert sich so erklärtermaßen an der physischen Verletzung. Dass auch Worte und Schweigen einen subtilen „Schlag ins Gesicht" bedeuten können, d. h. dass Gewalt derart ihre Erscheinungsform ändern kann, dass sie als solche geradezu unkenntlich zu werden droht, kommt so erst gar nicht in Betracht (vgl. Sofsky 1996: 13, 19).

menhang von Sprache und Gewalt darauf eine Art *Ethos* gründen ließe, wird abschließend zur Diskussion gestellt (6.).

2. Merkmale des gegenwärtigen Gewalt-Diskurses

Seit den 1970er Jahren gilt die Praktische Philosophie als „rehabilitiert“, nachdem in Vergessenheit geraten zu sein schien, dass Philosophie ursprünglich auch als *theoria* eine Lebensform hatte sein sollen. Von einem solchen Verständnis der Philosophie hatten sich aber viele ihrer Spielarten weit entfernt, so weit, dass der Eindruck entstehen konnte, erst im Zuge der Rehabilitierung der Praktischen Philosophie habe Letztere wieder zu sich selbst zurückgefunden. Mit John Rawls' 1971 veröffentlichter *Theorie der Gerechtigkeit* erlebte sie einen unerhörten Aufschwung, in dem man allerdings die aristotelische Mahnung, es müsse uns darum gehen, wie gerecht zu *leben* sei, wiederum aus dem Auge zu verlieren drohte. Andere verkündeten eine Rückkehr der Philosophie zum *Konkreten*.[5] Philosophien menschlicher *Praxis* blühten auf, die sie endlich dort wieder zu erden versprachen, wo sie ihren Ausgang genommen hatte: im sublunaren Leben endlicher und sterblicher Wesen, die sich als solche rückhaltlos aufeinander angewiesen realisieren mussten, wenn sie nicht nur ihre nackte Haut retten, sondern womöglich gut oder gerecht leben wollten.

Bis heute nicht wirklich geschlichtet ist der uralte Streit, ob die Idee des Gerechten oder die Idee des Guten dabei Vorrang genießt. Hartnäckig aber hat sich ein gewisser Platonismus durchgehalten, der die eine *und* die andere Idee nicht etwa aus der negativen Erfahrung des Ungerechten und des Unguten heraus entwickelt, sondern glauben macht, sie müssten uns aus sich heraus einleuchten, und das, was uns derart einleuchte, sei durch die gewaltsame irdische Erfahrung gar nicht substanziell anzufechten. Für Platon war das Gute in diesem Sinne eine evidente Idee; und noch Levinas folgt dieser Spur, wenn er behauptet, die Gerechtigkeit ergebe sich nicht aus der Erfahrung der Ungerechtigkeit.[6]

---

5 Zum Teil übrigens lange vor Rawls (wie Jean Wahl), zum Teil etwa zeitgleich mit ihm (wie Karel Kosik und die osteuropäischen Praxisphilosophen). Davon scheint die Praktische, Politische und Sozialphilosophie gegenwärtig, nimmt man die weit verbreitete Einführungsliteratur zum Maßstab, nur noch wenig zu wissen.

6 „Die Gerechtigkeit geht nicht aus dem normalen Spiel der Ungerechtigkeit hervor. Sie kommt von außen, ‚durch die Tür‘ hoch oben über dem Getümmel, wie ein außerhistorisches Prinzip“, heißt es bei Levinas (1995: 46).

Während uns die Tradition der Praktischen wie auch der Politischen Philosophie so oder so nahelegt, die gewaltsame sublunare Erfahrung sei an einer sie transzendierenden und ihr entzogenen Idealität oder an einer Logik berechtigter Ansprüche zu messen, die uns unanfechtbar vorgebe, was in Wahrheit als gut oder gerecht zu gelten hat, wird in der Philosophie der Gegenwart (a) die Erfahrung der Gewalt auch *als der eigentliche Ausgangspunkt beschrieben, von dem aus nach dem zu suchen sei, was sich ihr widersetzt oder sie zu überwinden verspricht*. In diesem Sinne, scheint mir, insistiert Judith Butler in ihrem Buch *Precarious Life* darauf, dass wir als rückhaltlos verletzbare Wesen zur Welt kommen – „exposed to others, at risk of violence by virtue of that exposure" (Butler 2006: 20). Dieses „ekstatische" Exponiertsein, auf dessen Registern die Gewalt spiele, sei aber nie ganz zu überwinden. Und was man von politischen Lebensformen etwa erwarten müsse, richte sich nicht nach transzendenten Ideen oder unangefochtenen Geltungsansprüchen, sondern zunächst nach der Negativität der Gewalterfahrung selbst.

Hier gilt (b) die Gewalt nicht mehr als Ausnahme, Randbedingung oder (wie der Krieg) als Extremfall eines ansonsten mehr oder weniger guten und gerechten Zusammenlebens, sondern als dessen *normales Konstituens*. Das zeigen auch Reinterpretationen der Anfänge Praktischer Philosophie in der Antike (vgl. Loraux 1993, 1994; Kleemeier 2002). Demnach verstricken wir uns in Gewalt (*bia*) nicht erst durch Erfahrungen des Streits (*eris*), des Kampfes mit Mitbürgern (*stasis*) oder des Krieges (*polemos*); vielmehr ziehen wir sie uns von Anfang an zu. Verbreitete Vorstellungen von einem zunächst unbeschädigten Leben, dem in seiner Verletzbarkeit nicht von Anfang an die Spur der Gewalt eingezeichnet wäre, erscheinen nun als weltfremde Illusion.[7] Aber diese bis ins Selbstsein zurückzuverfolgende Spur ist nicht deutlich zu erkennen wie ein Streit, in dem man sich Worte an den Kopf

7 Vgl. Dabag / Kapust / Waldenfels (2000); Erzgräber / Hirsch (2001); Platt (2002). Geht man der Frage nach, inwieweit auch die klassische Politische Philosophie schon seit ihren Anfängen von der Negativität einer Gewalterfahrung und von der Hoffnung auf deren Einhegung, Aufhebung oder Überwindung geprägt war, so zeigt sich rasch, dass es schlicht falsch wäre, zu glauben, „verbale" Gewalt sei erst durch ein sprechakttheoretisches Denken zum Vorschein gekommen, das bekanntlich lehrte, „wie man Dinge mit Worten tut" (J. L. Austin). Schon Platon kennt eine „Gewalt des Mundes". Und bei näherem Hinsehen wundert man sich, wie es möglich war, dass man glauben konnte, die Erfahrung der Gewalt sei eigentlich erst seit Machiavelli oder Hobbes zu einem vorrangigen Gegenstand Politischer Philosophie aufgerückt (vgl. Liebsch 2010).

wirft, oder ein Konflikt, in dem man zu physischen Waffen greift und einander sichtbare Verletzungen zufügt.

Es geht nicht um eine nur von außen und erkennbar widerfahrende Gewalt, mit der man den Kampf aufnehmen oder die man wenigstens hinnehmen könnte, sondern um eine (c) *subtile Gewalt*, die sich in uns selbst einnistet, die aber als solche vielfach überhaupt erst sichtbar gemacht werden muss, so wenig präsentiert sie sich von sich aus *als Gewalt* (vgl. Hermann / Krämer / Kuch 2007; Krämer / Koch 2010; Kuch / Hermann 2010; Grimm / Badura 2011).

Das gilt im Verhältnis zu uns selbst und zum Anderen besonders dort, wo Grund zu dem Verdacht besteht, wir seien womöglich mit Blick auf die fragliche Gewalt einem *Verkennen* ausgeliefert, das sich nicht im Zuge einer bewährten Form der Aufklärung einfach beseitigen lässt. Wenn sich das Subjekt der Rede (S) nur indirekt, durch einander verkennende Imagos (a = *moi* / a' = *autre*), dem Anderen (A = *grand Autre*) in einer in sich gebrochenen Rede mitteilen kann, wie Jacques Lacan (1966: 53, 458; vgl. Lang 1973: 81, 90) behauptete, dann ist das dadurch zugleich bedingte unüberwindliche Missverhältnis zwischen S und a einerseits, a' und A andererseits als *struktural* einzustufen, denn es geht hier um eine unüberwindbare Dezentrierung bzw. Spaltung, der man nicht in Akten der Bewusstwerdung beikommen kann. Zugleich beschwört diese Dezentrierung durch den „Umweg" des (gegenseitigen) Verkennens von *S als a* und *A als a'* Gewaltsamkeit in dem Maße herauf, wie man Illusionen der Einheit in der Form eines Ichs (*moi*) anhängt, das dem jeweils Anderen wie eine Maske präsentiert wird und darauf abzielt, sich als einheitliches in der Begegnung mit ihm zu bestätigen. So kann es gerade im vermeintlich deutlichen, klaren und verständlichen Sprechen zu einem gegenseitigen imaginären und gewaltsamen Verkennen kommen, wenn jene Dezentrierung nicht realisiert wird. *Als Gewalt* wäre ein solches „gewaltsames" Verkennen freilich erst auszuweisen.

Schon diese Fragestellung zeigt (d) eine außerordentliche *Ausweitung des Begriffs der Gewalt* an, die sich nicht nur auf Gewalt*taten*, sondern auch auf *Gewaltsamkeiten aller Art* bezieht; auch auf Gewaltsamkeiten, die in purem (Ver-)Schweigen, in schierer Passivität und Gedankenlosigkeit liegen können. Mehr noch: als *transzendentale Gewalt* scheint sie der „Eröffnung der Sprache" als solcher innezuwohnen, so dass sie nicht erst durch unser eigenes Verhalten ins Spiel kommt, wenn Derrida Recht hat (Derrida 1976: 87, 190).

In *Die Schrift und die Differenz* ist von einer „Verletzung" die Rede, die das Leben angreife, ohne sich auf einen Akt oder ein Datum zurück-

führen zu lassen. Diese Aufsatzsammlung ist eine bis heute bei weitem nicht ausgeschöpfte Fundgrube von Spuren unverfügbarer, keineswegs von menschlichen Intentionen abhängender Gewaltsamkeiten. Genannt sei nur die „Neutralisierung des Nicht-Sinns" als „subtilste Form eines Gewaltstreiches" (Derrida 1976: 97) oder einer gewaltsamen „Verbergung" (Heidegger) als „erster" Form der Gewalt (s. o.), die schon der *Stiftung der Sprache* als solcher innezuwohnen scheint; dann die der Sprache *immanente* „Gewalt des Begriffs" (ebd.: 100) oder des „Lichtes" (des Verstehens, des Begreifens), in das die Sprache „stürzt" (ebd.: 130, 211, 172, 226); dann aber auch die Gewalt einer scheinbar „satzlosen Sprache", mit der Levinas zu liebäugeln scheint, wenn er uns davon überzeugen möchte, das Gesicht des Anderen spreche, und zwar aller ihm widerfahrenden Gewalt zum Trotz (vgl. Liebsch 2010c). Doch wenn dem Gesicht eine derartige ethische Rede – diesseits jener Gewalt des Begriffs und des Verstehens – zu entnehmen sein soll, läuft es dann nicht seinerseits Gefahr, sich mit „schlimmster Gewalt" zu infizieren? (Derrida 1976: 226) Kann der aus dem Gesicht des Anderen heraus angeblich gebotene Friede nicht allein durch die Gewalt der Sprache beschützt werden? So müsste sich eine unvermeidlich mit Gewalt infizierte Sprache gegen sich selbst wenden, ohne aber aus sich heraustreten zu können. Muss man am Ende *ihr* Gewalt antun, um ihr *dennoch* (auf andere, noch zu erforschende Art und Weise) zu entkommen?

So macht sich der Verdacht breit (e), *die Gewalt kontaminiere die Sprache im Ganzen*, sie durchdringe alles, was bedeutsam sei, und sie drohe alles Reden, Tun und Denken in Mitleidenschaft zu ziehen (vgl. Liebsch / Mensink 2003; Liebsch 2007). So gesehen kann die Gewalt nicht mehr als pathologische Ausnahme, Unterbrechung oder als Abbruch einer von ihr zunächst nicht betroffenen Normalität gelten. Vielmehr erscheint es nun als geradezu normal, dass man überall mit ihr zu rechnen hat.

Dieser (f) *Normalisierung der Gewalt* widersetzt sich deren grundsätzliche *Moralisierung*, die die Gewalt in allen ihren Erscheinungsformen als moralisch falsch und daher zu verantworten einstuft. Nach der Beobachtung K. H. Bohrers ist sie sogar zum „Erkennungszeichen des Bösen" avanciert (vgl. Kraushaar 2002). Obgleich sie überall anzutreffen ist, gilt sie als *in jeder Hinsicht delegitimiert* – von speziellen Fällen ihrer Rechtfertigung abgesehen, die aber meist ebenfalls voraussetzen, dass die Gewalt ein zu verantwortendes Übel ist. Das bedeutet, dass womöglich alle schuldig bzw. mitverantwortlich werden, schon durch Teilhabe an struktureller Gewalt, die die globalen Lebensbedingungen aller Menschen durchherrscht. In dieser Hinsicht geht wohl Levinas

am weitesten, wenn er einer unbegrenzten Verantwortung bzw. einem Seinsskrupel das Wort redet, der daher rühren müsse, dass unvermeidlich jeder auf Kosten Anderer da sei, um einen „Platz an der Sonne“ (Blaise Pascal) zu genießen (Lévinas 1988: 250).

Wie es scheint, haben wir zugleich (g) alle Hoffnungen auf Befreiung von der Gewalt fahren lassen müssen. Ein häufig strapaziertes Diktum Adornos variierend, könnte man sagen: Es gibt kein gewaltloses Leben in der Gewalt. Selbst das Gute und das Gerechte scheinen vor der Gewalt nicht sicher: ethische Gewalt (Butler 2003)[8] durchkreuzt sie und verbaut den Ausweg, sich in der Orientierung an beiden Begriffen ein gutes Gewissen zu verschaffen. Damit scheint *jede Aussicht auf ein Anderes der Gewalt verbaut*. Bestenfalls können wir auf ein weniger gewaltsames Leben, auf weniger Ungerechtigkeit etc. hoffen und hinarbeiten. Eine solche Verabschiedung jeder Aussicht auf Gewaltlosigkeit eröffnet indessen *neue Spielräume der Rechtfertigung* von Gewalt unter Hinweis auf deren Unvermeidlichkeit.

Damit schließt sich gewissermaßen der Kreis meines kurzen Parcours durch die wichtigsten Merkmale des gegenwärtigen Diskurses über Sprache und Gewalt, der uns m. E. in eine zwiespältige, vielleicht sogar aporetische Lage führt. Wenn die Gewalt in subtilsten Formen alles durchdringt, wenn sie alles kontaminiert und keinerlei Aussicht mehr auf ein Jenseits der Gewalt eröffnet, erfährt sie dann nicht zugleich eine theoretische Normalisierung und Ausweitung, die es nahelegt, sich indifferent mit ihr abzufinden (oder sich gänzlich von einer rettungslos der Gewalt verfallenen und insofern zu verachtenden Welt abzuwenden)? *Spielt also gerade der Diskurs über die Gewalt, der diesem Phänomen in immer neuen Hinsichten auf die Spur gekommen ist, der Gewalt zugleich in die Hände?* Wäre es so gesehen nicht besser, sich auf präzise definierte und abgegrenzte Gewaltphänomene (wie zum Beispiel die Grausamkeit) zu beschränken, um zu erkunden, wie wenigstens diesen praktisch entgegengetreten werden könnte?

---

8 Einseitig, scheint mir, reduziert Butler den Begriff der ethischen Gewalt auf eine Verletzung, die einem wechselweise mit Adorno als „besonders“, dann wieder mit Levinas als „singulär“ eingestuften Leben durch allgemeine Normen widerfahren, welche das Leben jedes Einzelnen an die Grenze seiner „Lebbarkeit“ (*livability*) bringen können. Zu wenig bedenkt sie, ob nicht gerade in der Berufung auf Besonderheit und Singularität im Sinne der Rechtfertigung dafür, Ausnahmen von solchen Normen zu machen, ebenfalls eine Quelle der Gewalt liegen könnte.

3. Phänomene der Gewalt im Verhältnis zum Diskurs über die Gewalt

Damit stehen wir *einerseits* vor der Frage, was überhaupt als Gewalt gelten bzw. „zählen" soll, und andererseits vor dem Problem, dass der theoretische Diskurs über die Gewalt sie keineswegs einfach als ein zu beschreibendes Phänomen vorfindet, sondern vielmehr die Gewalt in gewisser Weise überhaupt erst *als Gewalt zum Vorschein bringt* (oder nicht), und dass er eben deshalb auch selbst praktische Implikationen nach sich zieht. Denn er wirft die Frage auf, wie man sich zu subtilen oder strukturalen und transzendentalen Phänomenen der Gewalt verhalten soll, die zuvor noch gar nicht als solche gegolten haben. Wenn uns im Verhältnis zu solchen Formen der Gewalt scheinbar keine Verhaltensoptionen offenstehen sollten, so könnte paradoxerweise gelten, was bereits Merleau-Ponty in seinem Buch über *Die Abenteuer der Dialektik* scharfsichtig feststellte: „Man bedient sich der Gewalt mit um so weniger Skrupeln, als sie, wie man sagt, den Dingen innewohnt." (Merleau-Ponty 1974: 113)

So gesehen würde es in der *Verantwortung des Diskurses über die Gewalt* liegen, Phänomene der Gewalt *so* zur Sprache zu bringen, dass sie nicht als unvermeidlicher Bestandteil des sogenannten Laufs der Dinge (oder der Welt) erscheinen, sondern so, dass *Spielräume des Verhaltens* erkennbar werden, die womöglich auch dann noch offen bleiben, wenn es zutreffen sollte, dass selbst unser (sprachliches) Sein in der Welt, das sog. Dasein oder die Existenz als leibhaftiger und expressiver Subjekte (vgl. Liebsch 2013) nicht vom Verdacht einer uns anzulastenden Gewaltsamkeit freizusprechen ist.

Von Anfang an sollten wir demzufolge Phänomene der Gewalt und deren diskursive Thematisierung in spannungsreichen Wechselverhältnissen ins Auge fassen. Offenbar kann der Diskurs zu einer außerordentlichen Sensibilisierung für Gewalt führen, die in dem Maße zu überfordern droht, wie sie den Gewaltbegriff entgrenzt, um Gewalt oder Gewaltsamkeit fast überall aufzuspüren. Doch das kann unmöglich bedeuten, dass man die reale Erfahrung der Gewalt nach eigenem Gutdünken *verkürzt* zur Sprache bringt und insofern beschneidet, so als lasse sich theoretisch einfach darüber verfügen, was mit Blick auf praktische Konsequenzen des Gewaltdiskurses nun *als Gewalt zählen* soll.

In dieser Lage ist damit zu rechnen, dass Gewalt *erfahren* werden kann, ohne dass sich die Anwendung dieses Begriffs in der theoretischen Perspektive einer bestimmten Gewalt-*Interpretation* rechtfertigen lässt; und es ist umgekehrt damit zu rechnen, dass Gewalt *nicht* als sol-

che erfahren wird, obwohl sie theoretisch vorzuliegen scheint. Letzteres ist etwa der Fall, wo Judith Butler von einer immer schon gewaltsamen Geschichte eines Selbst spricht, das erst im Nachhinein dem auf die Spur kommt, was ihm angetan worden ist.[9] Sartre hat, wie mir scheint, in seiner Flaubert-Biografie (*Der Idiot der Familie*) einen solchen Fall vor Augen: Wenn Flauberts Vater seinen Sohn tatsächlich vorweg dazu verurteilt haben sollte, wie sein Bruder zu sein, d. h. sich gleichsam als dessen (verfehlte) Wiederholung zu begreifen, hat er dann nicht eminent gewaltsam in die Geschichte seines Sohnes eingegriffen – lange bevor dieser die Chance hatte, zu realisieren, auf welchen Irrweg man ihn geschickt hatte? (Sartre 1977; vgl. Liebsch 2012)

Der erste Fall dagegen kann in einer Kränkung vorliegen, die als gewaltsame Demütigung oder Verachtung durch Andere erfahren wird, obgleich sie möglicherweise nur die narzisstische Verletzlichkeit des sich getroffen fühlenden Subjekts offenbart. Aus dem Erlebnis derartiger moralischer Gewalt lässt sich keineswegs schließen, dass tatsächlich eine gewaltsame Verletzung vorgelegen hat. (Und umgekehrt müssen wir tiefgreifenden Verletzungen Rechnung tragen, die vom verletzten Selbst nicht ohne weiteres als solche wahrzunehmen sind – und die möglicherweise erst im Verlauf von Jahren als solche deutlich werden.)

So oder so aber muss die fragliche *Gewalt als Widerfahrnis* gelten, von dem das getroffene Subjekt heimgesucht wird, bevor es genau realisieren kann, was (und wodurch es) ihm widerfahren ist. Im Widerfahrnis geschieht etwas mit uns, berührt, überrascht oder überwältigt uns etwas, ohne dass wir sofort wissen könnten, worum es sich jeweils handelt. *Dass* uns etwas widerfahren ist, müssen wir ohne Einspruchsmöglichkeit hinnehmen. Aber *was* uns in einem solchen Geschehen widerfährt, *wie* und *wozu* es uns bestimmt, steht vielfach dahin und kann sich nur nachträglich bewahrheiten. Selbst wenn wir das Widerfahrnis – *unvermeidlich nachträglich* – abwehren, verleugnen oder anders negieren, kommen wir *immer schon zu spät*, insofern uns das

9 Aus Butlers Sicht widerfährt uns Gewalt ursprünglich dort, wo wir ihr absolut schutzlos ausgeliefert sind: in der Kindheit, in der das betroffene, erst zu sich findende Selbst die Gewalt noch gar nicht als solche artikulieren kann. Das wirft komplexe Fragen nach der Zeitstruktur der Gewalt auf, die nicht selten nach einem jahrelangen Prozess verlangt, in dem ihre Bedeutung als Gewalt überhaupt erst zu realisieren ist. Das gilt auch für Formen vorgreifender Gewalt, die Lebensverhältnisse und -chancen auf unabsehbare Zeit beeinträchtigt oder sogar ruiniert. An dieser Stelle ist ohne normative Vorstellungen davon, was nicht verletzt werden sollte, schlechterdings nicht auszukommen, wenn Dritte Formen der Gewalt feststellen, die von den unmittelbar Betroffenen als solche noch gar nicht zu erkennen ist.

Widerfahrnis *stets zuvor bereits affiziert* hat. Wir können die Affizierbarkeit durch das Widerfahrnis[10] „nicht wahrhaben" wollen; aber dadurch schaffen wir sie nicht aus der Welt. Für Erfahrbares offen zu sein, bedeutet so gesehen unvermeidlich, von vornherein unabsehbaren Widerfahrnissen ausgesetzt zu sein, die uns nicht nur *gegeben* sind, sondern *zustoßen*.[11] Insofern *hat alle Erfahrung etwas Gewaltsames.* Aber das bedeutet nicht, dass nun Gewalt und Erfahrung zusammenfallen.

Die Gewalt übersteigt die bloße Gewaltsamkeit durch das *Moment des Verletzenden*. Als Gewalt erfahren wird all das, was *jemanden* verletzt. Im Gegensatz zur Beschädigung von Sachen kann nur ein *Selbst*, also jemand, nach dem wir mit der Frage *Wer?* fragen, sich verletzt fühlen. Sich verletzt zu fühlen, bedeutet nicht, sich verletzt zu *wissen*. Letzteres trifft nur dann zu, wenn die erlebte Verletzung auf einen Anderen oder auf Andere zurückzuführen ist. *Jemand wird durch jemanden* (oder viele andere) *verletzt* (ob mit Absicht oder nicht). Weiter zu unterscheiden wären die Hinsichten der Verletzung. Jemand kann sich als Partner des Anderen, in seinem Status als Fremder oder als Gast, als Mitglied einer primären oder sekundären Gruppe, einer Ethnie, einer Nation, einer Religionsgemeinschaft, in seiner Identität und / oder als Mensch verletzt fühlen. Keineswegs stellt sich mit Gewissheit immer die Evidenz ein, wie, wodurch und in welcher Hinsicht man als vom verletzenden Widerfahrnis Getroffener wirklich – womöglich mehrfach, in *überdeterminierter* Art und Weise – verletzt wurde. Vielfach bleibt es weiterführender Erfahrung überlassen, herauszufinden, was es mit der erfahrenen Verletzung auf sich hat. Das aber bedeutet, dass alle angedeuteten Fragen schon in der Erfahrung der Verletzung selbst als kritische Momente zur Geltung kommen können, die sie dazu veranlassen, die Einstufung der erfahrenen Verletzung *als Erfahrung von Gewalt* in Zweifel zu ziehen. Die Erfahrung von Verletzung als Gewalt stellt sich so gesehen nicht grundsätzlich mit unanfechtbarer Sicherheit als evidentes Wissen ein.

Das Moment der Unsicherheit, das darin liegt, dass nicht evident ist, ob die fragliche Verletzung eine Gewalterfahrung bedeutete, mag gelegentlich damit überspielt werden, dass sie sofort beklagt (und nach Vergeltung geschrien) wird. Das ändert aber nichts daran, dass sich zwischen dem Widerfahrnis der Verletzung und deren Verständnis als Gewalt eine Differenz auftut, die genau durch dieses signifikative „als" bezeichnet ist (Waldenfels 1980). Nur als Grenzfall lässt sich denken,

10 Vgl. zu diesem Begriff Marx (2010).
11 Zur neueren Diskussion um das „Gegebene" vgl. Liebsch (2011a).

dass dieser Differenz kaum noch Bedeutung zukommt. Zum Beispiel im zweifellos eklatantesten Fall der Gewalt: in der mutwilligen oder sogar lustvollen Zufügung von Grausamkeit und Qual. Während der Zeit, in der es grausam gequält wird, *kann* sich das Opfer nicht fragen, was ihm da widerfährt. Eine reichhaltige Literatur belegt aber, dass die erlittenen Verletzungen selbst im Fall der Folter oft jahrelange Prozesse nach sich ziehen, in denen es darum geht, herauszufinden, was den Opfern widerfahren ist und welche Folgen das hatte. Beispiele wie die sensorische Deprivation oder symbolische Demütigung, die man als Foltertechniken eingesetzt hat, beweisen zur Genüge, dass die Täter oft besser wussten, was sie zerstörten, als ihre Opfer.

Wenn beispielsweise Jean Améry nach vielen Jahren der Erforschung der in Lagern der Nazis erlittenen Folter zu dem Schluss kommt, dass man sein basalstes Weltvertrauen gezielt zu zerstören versucht hat, so handelt es sich hier sicherlich nicht um eine Art Evidenz, die den erlittenen Verletzungen selbst ohne weiteres zu entnehmen wäre (Améry 1988). Abgesehen davon, dass auch Amérys Bericht nicht klärt, was er unter Welt und Vertrauen genau verstanden hat (vgl. Grüny 2004; Staudigl 2007; Grøn / Welz 2010). Selbst in diesem Fall wurde die unzweifelhaft erlittene Gewalt zur viele Jahre anhaltenden Herausforderung, ihre Bedeutung zu verstehen. So kann sogar die massivste Gewalterfahrung sich selbst ein Rätsel bleiben und nach einer theoretischen Interpretation verlangen.

Das gilt um so mehr, je weiter wir uns vom Grenzfall zunächst eindeutiger Gewalterfahrung, wie er bei mutwillig zugefügter Grausamkeit vorliegt, entfernen in Richtung des entgegengesetzten Grenzfalls, in dem die erlittene Verletzung nur noch die irritierende Frage, ob es sich um Gewalt handelt, unabweisbar macht, ohne aber im Geringsten eine Antwort zu ermöglichen. Selbst im Fall der Grausamkeit müssen wir uns ein Stück in diese Richtung bewegen, wenn sie, wie Avishai Margalit behauptet, als (institutionell vermittelte) Demütigung erlebt werden kann, ohne dass klar wäre, wer sie zu verantworten hat (Margalit 1997). Wenn die fragliche Erfahrung aufgeklärt wird, mag sich zeigen, dass eine Kränkung vorlag, die in keiner Weise auf die Gewalt Anderer zurückzuführen ist. So läuft das, was sich zunächst unzweifelhaft als Gewalterfahrung dargestellt hat, gewissermaßen ins Leere. Über eine nur kränkende Demütigung mag man klagen, doch eine politische Herausforderung an die Adresse Anderer, die sich als verantwortliche Quellen der Gewalt begreifen müssten, erwächst daraus nicht ohne weiteres. Denn aus subjektivem Leiden erwachsen keine Rechte, wie schon Albert Camus unnachsichtig feststellte (Camus 1972:

22). Mehr noch: Das Leiden an etwas begründet nicht einmal einen nicht-juridischen Anspruch, mit ihm Beachtung zu finden.

So viele Fragen sich schon im Übergang von der als gewaltsam erlebten Erfahrung von Verletzungen zu deren Verständnis als Erfahrung von Gewalt stellen, so undeutlich ist, unter welchen Bedingungen die zu beklagende Gewalt Andere etwas angehen muss, um zu einem *sozialen* bzw. *politischen* Problem zu werden, das nach Abhilfe verlangt.

4. Gewalt als Politikum?

Die bislang vorzugsweise gegebenen Antworten auf diese Frage kaschieren eher das Problem, als dass sie es lösen würden. Cicero schreibt in *De officiis*, die Grausamkeit sei der Natur des Menschen „am meisten feind" (Cicero 2003: 261); und er suggeriert, niemand, der dieser Natur teilhaftig sei, könne es wollen oder hinnehmen, dass irgend jemand (selbst Fremde oder Feinde) Opfer von Grausamkeit wird. Ohne sich indessen auf die fragliche Natur des Menschen zu berufen, ziehen noch George Orwell und Richard Rorty das gleiche Register: Die Abwendung von Grausamkeit, meinen sie, gehe alle an, alle zumindest, die sich zu einem menschlichen „Wir", d. h. zu einer Gemeinschaft rechnen, in der man dafür *keinerlei Begründung benötigt* (Rorty 1991: Kap. 8). Aus der „Natur der Sache" selbst (Grausamkeit) scheint hier ohne weiteres zu folgen, dass sie als ein erstrangiges soziales bzw. politisches Problem aufgefasst werden muss.

Aber was ist grausam? Auch die Demütigung, oder schon die bloße *Rücksichtslosigkeit*? Mit diesem Begriff findet sich tatsächlich übersetzt, was bei Cicero *crudelitas* heißt. Als rücksichtslos könnte aber bereits eine versehentliche Rempelei oder eine Blindheit gelten, mit der jemand Andere stillschweigend übergeht und so tut, als ob er allein auf der Welt wäre. Levinas gebraucht genau diese Formulierung, um zu bezeichnen, womit seines Erachtens alle Gewalt beginnt: mit der *Indifferenz* dem Anderen gegenüber (vgl. Liebsch 1999). Und er ist weit entfernt davon, Letztere im Vergleich zur Grausamkeit etwa für ein weniger schwer wiegendes oder politisch weitgehend irrelevantes Phänomen zu halten.

Man sieht, wie die Bedeutung der Begriffe changiert, so dass es schwierig wird, gestützt auf genau einen Begriff anzugeben, wie und warum Gewalterfahrung sozial und politisch zählen sollte – wenigstens als rücksichtslos bzw. als grausam. Nicht zu vergessen ist schließlich, dass selbst die Grausamkeit *öffentlich genossen* oder gerade als solche

schamlos zur Schau gestellt werden kann (wie die römischen Spiele für Paul Veyne zweifelsfrei beweisen).

Wer beispielsweise die römischen Gladiatoren-Spektakel (etwa im Sinne Orwells oder Rortys) ohne Wenn und Aber als grausam oder unmenschlich bewertet, begeht Veyne zufolge einen Anachronismus, indem er Singuläres unzulässig unter einen Vergleichsgesichtspunkt bringt, der den Anschein erweckt, diese Attribute seien auf die heutige wie auf die damalige Zeit in annähernd gleicher Weise anzuwenden. Was waren die Gladiatoren damals? „Freiwillige spielerischen Mordens, Mörder und Opfer zugleich, Selbstmordkandidaten und zukünftige, wandelnde Leichen", denen eine zwiespältige, kaum mehr nachvollziehbare Faszination galt:

> Einerseits fand man Gefallen am Leiden-Sehen, war da die Faszination des Todes, der Genuß an der Leichenschau, und andererseits war da die Angst, zu sehen, daß sogar inmitten des öffentlichen Friedens legale Ermordungen geschehen, die weder Feinde noch Kriminelle betreffen: daß also der Gesellschaftszustand nicht mehr vor dem Gesetz des Dschungels schützt. In vielen Zivilisationen hat diese politische Angst über die Anziehung gesiegt: ihretwegen haben die Menschenopferungen aufgehört; im Rom dagegen hat die Anziehung den Sieg davongetragen. […] Das Erstaunlichste ist nicht [der] kaum unerwartete Mangel an Humanitarismus, sondern daß jene Unschuld in der Grausamkeit anerkannt und sogar gesetzmäßig war, organisiert durch die öffentlichen Machtinstanzen; der Souverän, Garant eines Gesellschaftszustandes gegenüber dem Naturzustand, war selbst Organisator dieser Mordspiele mitten im öffentlichen Frieden. […] So liegt das Problem nicht in der – selbst gesetzmäßigen – Schrecklichkeit, denn in anderen Jahrhunderten scharte sich die Menge um Verbrennungen, bei denen oft christliche Könige den Vorsitz führten: Es liegt vielmehr darin, daß dieser öffentliche Schrecken gar keinen Vorwand vortäuscht. Die Scheiterhaufen waren nicht zum Amüsieren da; hätte ein Schmeichler den König von Spanien oder Frankreichs gerühmt, seinen Untertanen solche Wollust (*voluptas*) verschafft zu haben, wäre dies ein Verstoß gegen die Majestät des Königs, die Würde der Justiz, und ihrer Züchtigungen gewesen. (Veyne 1981: 8 f.)

So lehrt der geschichtliche Rückblick in *diachroner* Perspektive ebenso wie die Analyse *gegenwärtiger* Gewaltverhältnisse, die die Reproduktion der Normalität gesellschaftlichen Lebens hier oder anderswo prägen, dass sich nicht einmal von selbst versteht, was als „skandalöse" und nicht hinnehmbare Gewalt einzustufen ist, der man unbedingt entgegentreten müsste (vgl. Gay 1996; Ellrich 1998).

Legt man die Grausamkeit als Rücksichtslosigkeit aus, so erhält sie einen derart weiten Bedeutungsumfang (bis hin zur Unhöflichkeit und

zur schieren Gleichgültigkeit), dass kaum mehr zu sehen ist, wie man zu einer allgemein zustimmungsfähigen Antwort hinsichtlich der Frage sollte gelangen können, welche Form der Gewalt, welche Art ihrer Ausübung etc. in dem ungemein ausgeweiteten Feld der in den letzten Jahren erforschten Gewaltphänomene politisch vorrangig zählen sollte. Soll man sich auf eklatante Fälle von Rücksichtslosigkeit beschränken und etwa all die Formen von Rücksichtslosigkeit ausschließen, die sich darin zu erschöpfen scheinen, dass Andere nicht beachtet und mit Schweigen übergangen werden?

Auf den ersten Blick mag das als probate Strategie erscheinen, sich angesichts einer vermutlich ubiquitären, fast überall anzutreffenden, mehr oder weniger subtilen Gewalt auf diejenigen Phänomene zu beschränken, die politische Lebensformen besonders herausfordern, gefährden oder zerstören müssen. Wie aber gehen wir dann mit Positionen um, die besagen, die schlimmste Gewalt, die man von Anderen zu gewärtigen habe, liege gerade darin, nicht einmal mehr wahrgenommen zu werden, d. h. im sozialen und politischen Leben *wie tot* zu sein (und nicht einmal mehr einen Kampf um Anerkennung führen zu können)?

So bringt Judith Butler eine Gewalt des Schweigens bzw. des Verschwiegen- oder des Nicht-wahrgenommenwerdens, des klammheimlichen Ausschlusses zur Sprache, die letztlich das Überleben derer gefährde, die sich auf diese Weise einer eminenten Gewalterfahrung ausgesetzt sehen, ohne dass Blut fließt oder symbolisch gewaltsame Worte fallen (vgl. Liebsch 2011b). In dieser Erfahrung sei das elementarste soziale Band in Frage gestellt, das nicht etwa durch erreichte Anerkennung garantiert wird, sondern zunächst nur durch die effektive Möglichkeit zu knüpfen ist, Andere anzusprechen, sie in Anspruch zu nehmen und angesprochen zu werden. Jeder, glaubt Butler, sei darauf unbedingt angewiesen; und zwar so sehr, dass der Erfahrung, indifferent sich selbst überlassen zu werden, unter allen Umständen aus dem Weg gegangen wird; notfalls auch durch gewaltsame Provokationen Anderer, die nur Indifferenz oder Gleichgültigkeit zur Schau stellen, ohne zu erkennen zu geben, ob sie auf diese Weise Andere nur übersehen, verkennen, missachten oder verachten.[12]

Was auch immer uns an Rechten zustehen mag, insofern wir politischen Lebensformen zugehören, die Gewalt, die in der (derartig vieldeutigen) Vergleichgültigung liegt, kann sogar (weitgehend unbemerkt)

12 Das zeigt eindrücklich Marshall Berman unter Hinweis auf die Werke Dostojewskis und Turgenjews (Berman 1988: 207 ff., 222-228). Vgl. zu diesem Problemkomplex die Beiträge in Schäfer / Thompson (2010).

unsere Existenz in Frage stellen. Dazu bedarf es keineswegs der ausdrücklichen Verachtung, die als Menschenverachtung darauf hinausläuft, zu bestreiten, dass wir überhaupt als Menschen in Betracht kommen. Die Vergleichgültigung Anderer bestreitet *prima facie* überhaupt nichts. Sie unterbindet im Extremfall aber jegliche Artikulationsmöglichkeit Anderer und beraubt sie (aktiv oder passiv) der Fähigkeit, sich Gehör zu verschaffen, d. h. ihrer Stimme. Wer derart mundtot gemacht wurde, mag noch biologisch weiterleben; ein soziales Leben, das seinen Namen verdient, ist so aber nicht mehr zu führen. Darauf spielt der amerikanische Autor Saul Bellow in seinem Roman *Dangling Man* an, wenn er schreibt: „I have a right to be spoken to. It's the most elementary thing in the world. Simply that. I insist on it." (Bellow 1973: 27) Komplementär dazu liest sich der Befund der amerikanischen Philosophin Judith N. Shklar: „Not to be heard is not to exist, to have no visibility and no place politically." (Shklar 1991: 59)

5. Anspruch und Ansprechbarkeit: das (gebrochene) Versprechen eines Gesprächs

Wer auf einem vermeintlichen Recht, angesprochen zu werden oder Andere ansprechen zu dürfen, insistiert, um eine Mauer der Gleichgültigkeit und des Schweigens zu durchbrechen, muss schon darauf bauen, damit Gehör zu finden. Ebenso elementar wie jenes Recht, ist das Recht, Andere ansprechen und in Anspruch nehmen zu können. Streng genommen kann es sich aber nicht um ein positives Recht handeln. Kein juridisches Recht der Welt kann garantieren, worauf es hier ankommt: dass man konkrete Andere *wirklich ansprechen kann* und von konkreten Anderen *wirklich angesprochen wird*.[13]

Was Jean-François Lyotard in diesem Sinne das „Versprechen des Gesprächs" nennt (das ihm der praktische Kern einer politischen Lebensform zu sein scheint), beruht genau darauf, und nicht auf juridischen Rechten. Wir existieren sozial und politisch aber auch nicht schon deshalb, weil wir mit einer Stimme (*phone*) begabt sind, die sich Gehör verschaffen kann, sondern nur insofern, wie der Anspruch, den sie geltend macht, wirklich auch „zählt" als Gesagtes. Lyotard versteht die Sprache insofern als das *Versprechen einer Gemeinschaft*. Damit ist zweifellos kein Sprechakt gemeint, sondern die (ethische) Inspiration

13 In diesem Sinne, scheint mir, versucht der späte Foucault die antike Philosophie der *parrhesia* zu rehabilitieren (vgl. Foucault 2009: 207, 444).

einer Lebensform, die sich im konkreten Sorgetragen für die (politische) Einbeziehung Anderer manifestiert. Aktiv einbeziehen kann man aber nur, was man wahrgenommen hat oder wenigstens wahrzunehmen bereit ist. Auf dieser Basis soll eine Gemeinschaft als Versprechen des Gesprächs möglich werden, das wirklich eingelöst wird.

Der Andere selbst sei es, von dem ein Anspruch darauf ausgehe, wenn er uns (ggf. auch wortlos) anspricht und in Anspruch nimmt, ohne je darin aufzugehen. So begreift Lyotard politische Lebensformen im Zeichen einer ihnen nicht zu Gebote stehenden Öffnung zum Anderen hin, der jede begrenzte Gemeinschaft oder Gesellschaft von außen in Anspruch nehmen kann. Politik im weitesten Sinne findet für Lyotard dort statt, wo diese Öffnung auch bejaht wird, so dass die Stadt oder der Staat „den Anderen hereinholt" – obwohl der Andere letztlich *fremd bleibt*, so dass hier von einer einfachen Integration nicht die Rede sein kann (Lyotard 1996: 172).

Jeder *kann* Gesprächspartner Anderer sein, also muss er dies auch werden *dürfen*, unterstellt Lyotard. Gerade das ist aber *keine* politische Selbstverständlichkeit. Ein Recht zu reden bzw. Gehör zu finden, wird stets eingeräumt. Und nur dadurch realisiert sich das Versprechen eines Gesprächs, das in der sprachlichen Begabung der Menschen angelegt ist, die sich darin zeigt, dass man sich an den Anderen *als* Anderen wendet und für ihn öffnet – an den Anderen, der genau darauf einen vor-juridischen Anspruch hat. So gesehen trägt das Recht (wie unvollkommen auch immer) einem vorgängigen, nicht-juridischen Anspruch „Rechnung" und versucht, ihm gerecht zu werden, so als ob es eine Gerechtigkeit vor dem Recht gäbe, dem es gerecht zu werden „verspricht". Niemand habe diesen Anspruch besser beschrieben als Levinas, meint Lyotard (1989: 188). Beide Philosophen scheinen davon auszugehen, dass sich *im mehr oder weniger gastlichen Aufgeschlossensein für den Anspruch* des Anderen das „Wesen des Sozialen" zeige, das in politischen Lebensformen nur sekundär, auf der Grundlage ein- und gegenseitiger Ansprechbarkeit gestaltet wird.

Ganz ähnlich, allerdings ohne sich auf eine „Ethik der Alterität" stützen zu wollen, wie sie bei Lyotard mit Bezug auf Levinas zumindest anklingt, lädt Jacques Rancière das Phänomen der Stimme des Anderen, die gehört zu werden verlange, ethisch auf und zeigt, wie jede politische Lebensform einige zu Wort kommen lässt, während sie (unvermeidlich) andere zum Schweigen bringt – woraus sich eine unaufhebbare Quelle immer neuen Dissenses ergebe (Rancière 2002, 2003, 2007). Rancière befleißigt sich nicht wie Lyotard und Levinas einer Rhetorik der Bezeugung des Anspruchs eines jeden, Gehör zu finden. Er begnügt

sich damit, festzustellen, dass unvermeidlich und unabänderlich jede politische Lebensform im Streit mit sich selbst liegen muss, da keine jemals glaubwürdig „versprechen" kann, alle gleichermaßen einzubeziehen und zu Wort kommen zu lassen – auch nicht in der grundsätzlich offenen Auseinandersetzung um die Fragen, wer sich (ob „mit Recht" oder nicht) verletzt fühlt, wer Grund zur Klage hat und Anspruch darauf zu haben glaubt, Gehör zu finden.

Was Rancière Dissens nennt, erschöpft sich keineswegs in einer kognitiven Uneinigkeit bei der Beurteilung politischer Sachverhalte, vielmehr entzündet er sich bereits auf der Ebene der Wahrnehmung von etwas *als* etwas – z. B. von Verletzung als Gewalt.[14] Die signifikative Differenz keimt schon in der sinnlichen Artikulation von Erfahrungen, die zu strittigen Deutungen Anlass geben, vor allem um die Frage, ob es sich wirklich um Erfahrungen von Gewalt handelt, die Andere und womöglich die politische Lebensform als Ganze etwas angehen müssen.

Die in den letzten Jahren differenzierter Gewalterforschung vielfach festzustellende außerordentliche Ausweitung des Gewaltbegriffs, der auf strukturelle, vermittelte und indirekte, aber auch auf immer subtilere und strukturale Phänomene der Verletzung bezogen und sogar transzendental gedeutet worden ist, macht es zusehends schwer zu entscheiden, welche von ihnen politisch ernst zu nehmen sind. Hier liegt es nahe, die bereits auf der Ebene der allerersten Artikulation der Erfahrung zu lokalisierende Strittigkeit dessen, worum es sich in ihr jeweils gehandelt hat, in die politische Theorie selbst aufzunehmen, die sich nicht länger damit zufrieden geben kann, etwa die Profile einer Konflikt- oder Streitkultur auf der diskursiven Ebene umstrittener Geltungsansprüche auszuloten. Strittig ist nicht erst das Gesagte, sondern schon das, was sich uns (anders als Anderen) zeigt und dabei die Frage aufwirft, ob das Erfahrene politisch so zu artikulieren ist, dass es Andere etwas angehen muss.

Nicht einmal im Fall der als grausam empfundenen Demütigung ist das von vornherein klar, denn es kann sich herausstellen, dass es sich um eine „bloße" Kränkung handelt, die nicht zu politisieren ist. Und je mehr wir uns vom Pol wenigstens subjektiv eindeutiger Gewalterfahrung wegbewegen, um uns über Phänomene der Rücksichtslosigkeit sogar einem Schweigen zu nähern, in dem überhaupt nichts (schon gar nichts Gewaltsames) vorzufallen scheint, desto unumgänglicher wird die Frage, wie die in diesem Fall stumme Erfahrung zur Aussprache des ihr eigenen Sinnes zu bringen ist (mit Husserl zu reden), wie und

14 Vgl. die entsprechenden Beiträge in Bröckling / Feustel (2010).

warum sie ggf. als Gewalt zu interpretieren ist, und warum sie eine politische Herausforderung darstellt, die uns abverlangt, Spielräume des Verhaltens zu ihr zu ermitteln, die uns bleiben, obwohl keine politische Lebensform je glaubhaft machen kann, Gewaltlosigkeit zu realisieren.

6. Ansatzpunkte eines Ethos

Zwischen schierer Verzweiflung darüber einerseits und einer defätistischen Auslieferung an nicht abzuschaffende, angeblich „den Dingen innewohnende" Gewalt andererseits ließe sich jedoch ein Ethos[15] politischer Lebensformen vorstellen, die versprechen, den dringlichsten Phänomenen der Gewalt nachzugehen, auch solchen, die sich in aller Stille durchsetzen, ohne dass die Betroffenen sich überhaupt artikulieren könnten. Entweder eine politische Lebensform verspricht im Zeichen eines *Ethos der Sorge um Andere,* sich dazu nicht gleichgültig zu verhalten, oder aber sie riskiert ihrerseits einen gewaltsamen Rückschlag des andernfalls Vergleichgültigten auf ihre praktische Substanz.

Jedoch kann ein solches Ethos kein Patentrezept sein, das unter allen Umständen dieser Möglichkeit zuvorzukommen verspricht. Selbst eine für alle denkbaren Formen von Gewalt außerordentlich sensibilisierte Lebensform kann sich nicht vollkommen transparent werden, sondern bleibt davon abhängig, dass unerwartet widerfahrene (und vielfach in neuen Formen begegnende[16]) Gewalt als solche zum Vorschein kommt und sich artikulieren lässt. Im Widerfahrnischarakter der Gewalt liegt, wie gesagt, selbst schon etwas Gewaltsames. Er lässt uns keine andere Wahl, als nachträglich auf ihre Provokation Antwort zu geben. Wir bleiben ihr – allerdings höchst unterschiedlich – ausgesetzte Subjekte.

---

15 Es handelt sich im Folgenden lediglich um einen Vorschlag, den ich zu bedenken geben möchte, wohl wissend, dass die klassische Bedeutung des Ethos-Begriffs hier nicht Anwendung finden kann, der meist auf routinisiert-eingespielte, habituelle und insofern kaum zweifelhafte bzw. selbstverständliche Formen des Umgangs zwischen Menschen abstellt, die einer bestimmten, partikularen Lebensform zugehören. Vgl. Butler (2003: 14 f.); Liebsch (2009).

16 Man denke nur an die dank des Internets epidemisch sich ausbreitende Praxis, das Bild und die Identität Anderer durch entlarvende und manipulierte Bloßstellungen zu ruinieren. Keine Polizei der Welt und keine Zensur wird je des Erfindungsreichtums einer Gewalt Herr werden können, die nie um symbolische Mittel verlegen ist und die hier ein ungeahntes Feld neuer Möglichkeiten gefunden hat, wobei sie den Verantwortlichen fast jedes Risiko einer Konfrontation mit ihren Opfern erspart.

Jedes Versprechen, die Gewalt, die Andere heimsucht, nicht mit purer Gleichgültigkeit zu übergehen, sie zum Vorschein zu bringen, um ihr nach Möglichkeit praktisch zu begegnen, stellt (wie jedes Versprechen) *unvermeidlich ein übermäßiges* Versprechen dar, für dessen Einlösung überhaupt niemand eine (womöglich institutionell abgestützte) Garantie übernehmen kann. In ihm selbst liegt die Gewaltsamkeit einer Überforderung, der man sich allerdings nur um den Preis einer weitgehenden Vergleichgültigung eben derjenigen politischen Lebensformen entziehen könnte, die *nicht* mehr versprechen würden, sich zur Gewalt, die in ihnen und durch sie möglich wird, *nicht gleichgültig* zu verhalten.[17]

Das Versprechen der Nicht-Gleichgültigkeit kann aber keine zukünftige, auf dem Weg einer fortschrittlichen Geschichte herbeizuführende Gewaltlosigkeit mehr glaubhaft machen. Deshalb zieht man sich auf das hier und jetzt Machbare zurück und bescheidet sich (auch in der Philosophie – von Maurice Merleau-Ponty über Paul Ricœur bis zu Jacques Derrida) mit der Aussicht auf immerhin weniger Gewalt oder „geringstmögliche Gewalt" – aber *in* unvermeidlich fortbestehender Gewalt, die ihrerseits immer neue Gewaltrechtfertigungen freisetzt (vgl. Hirsch 2004).

So stehen wir vor einem zwiespältigen Befund. Einerseits bietet man von der schulischen Prävention und Aufklärung über die Einübung einer gewissen Zivilität (Helmuth Plessner) bis hin zum Gewalt-Monopol des Staates, vertrauensbildenden Maßnahmen und Verträgen nach dem Muster „Frieden durch Recht" und bis hin zur sog. humanitären Intervention so ziemlich alles auf, was verspricht, in dieser Richtung voranzukommen. Andererseits treten immer deutlicher die Grenzen all dieser Bemühungen hervor, so dass die Gewalt geradezu als „unser Schicksal" erscheinen kann, mit dem es keine Politik oder Philosophie der Versöhnung mehr aufzunehmen vermag.[18]

---

17 So bleibt die unvermeidliche, Gewalt in sich bergende Unzulänglichkeit der Lebensformen, die niemand auszuschließen versprechen kann, der Nicht-Gewalt verpflichtet.

18 Muss man angesichts einer grassierenden europäischen Selbstgerechtigkeit, die bei feierlichen Gelegenheiten gerne hören lässt, dass man alles Notwendige aus der Geschichte gelernt habe, an den brutalen Zerfall des ehemaligen Jugoslawien erinnern? (Die Wirklichkeit vor der Wiener Haustür spottet diesem Lernerfolg: allzu wenig wurde verhindert, viel zu spät und nur unter Inkaufnahme erheblicher Kollateralschäden wurde interveniert, usw.) Eine allenfalls erpresste Versöhnung verspricht im Übrigen gewiss keine Heilung. Vgl. Ricœur (2004), sowie dazu Liebsch (2010).

7. Resümee

In Anlehnung an Foucault ist festzustellen: So wenig wie *die* Macht begegnet uns je *die* Gewalt (vgl. Foucault 1994: 246). Zwar mag sich uns gelegentlich mit einer Art Pseudo-Evidenz das Gewaltsame an der Gewalt aufdrängen, so dass wir es (wie im Fall der Grausamkeit) fast obszön finden, weiter zu fragen, warum und inwiefern es sich genau um Gewalt handelt. Tatsächlich zeigt aber selbst die Folter, dass auch eklatante Formen der Gewalt erforscht zu werden verdienen, wenn man so weit wie möglich verstehen will, was, wie, wen und mit welcher Intentionalität sie verletzt. *Können* oder *dürfen* bzw. *sollten* politische Lebensformen im Ernst davon unberührt bleiben, dass sie es zulassen, dass man Menschen einer grausamen, entwürdigenden oder demütigenden Behandlung unterzieht? Oder *müssen* sie sich sogar darüber hinwegsetzen, wenn sie, zumal angesichts der Vieldeutigkeit dieser Prädikate, überhaupt nicht glaubhaft „versprechen" können, den entsprechenden Erfahrungen generell wenigstens Beachtung zu schenken? Inwieweit werden diese Lebensformen in Mitleidenschaft gezogen durch andauernde, sei es eklatante, sei es subtile Gewalt – bis hin zum tödlichen Schweigen, das man über Andere verhängt oder das strukturell reproduziert wird? Müssen uns solche Fälle angesichts ihrer äußeren Unauffälligkeit nicht beschäftigen?

Man braucht die Frage so nur zu stellen, um ohne weiteres zu erkennen, dass aus der bloßen Auffälligkeit oder Unauffälligkeit verletzender Gewalt rein gar nichts im Hinblick darauf folgt, ob und wie tiefgreifend, irreversibel etc. sie verletzt, und inwiefern *dieser* Befund auch politisch ernst zu nehmen wäre. Es handelt sich zweifellos um echte Probleme der (interdisziplinären) Forschung, die in jedem einzelnen Fall erst zu zeigen hat, wie, wen (direkt oder indirekt) Gewalt in welchen Formen und mit welchen Folgen verletzt; wie sie nicht nur brutal ins Leben Anderer einbricht und in ihm wütet, sondern auch subtil geschieht (in und mit Worten, auch solchen, die ausbleiben), wie sie gewissermaßen „arbeitet", um Schicht um Schicht abzutragen und zu zerstören, worauf sie sich richtet. Und zu zeigen wäre in jedem einzelnen Fall, worauf sie hinauswill – sei es in explosiver Destruktivität, sei es in wohlberechneter, hinterhältiger, subtiler und außerordentlich kluger Art und Weise – sei es, um wenigstens einmal zu triumphieren, sei es, um unerkannt auf Kosten Anderer voranzukommen, sei es, um nur zu zerstören oder um Platz für Andere und Neues zu schaffen und sich das göttliche Attribut des Schöpferischen zu verdienen, das man der Gewalt allzu oft und bereitwillig angeheftet hat.

Apologien der Gewalt sind allerdings selten geworden; vielleicht deshalb, weil sie alles Vorstellbare in intensiver wie extensiver Hinsicht längst überflutet hat und in ihren exzessiven Formen jede Illusion gleich mit zerstört, man könne sich ihrer einfach wie irgend eines instrumentellen Mittels bedienen, ohne zu riskieren, ihr selbst zum Opfer zu fallen (und ggf. weit Schlimmeres als den Tod erleiden zu müssen). In dieser Lage gerät der Gewalt-Diskurs, in dem man sich den fraglichen Phänomenen kaum nähern kann, ohne Gefahr zu laufen, selbst vor ihnen kapitulieren zu müssen, in ein unübersichtliches Terrain, wo sich desinteressiert-positivistische Gewaltanalyse und Forderungen nach deren praktischer Finalisierung, zynische Affirmation der Gewalt und deren moralistische Pauschalverurteilung, pädagogischer Optimismus und Geschichtsverachtung, machtpolitischer Realismus und kosmopolitischer Utopismus treffen und gegenseitig das Recht streitig machen, die Gewalt als Gewalt allgemeinverbindlich angemessen zu verstehen. Und zwar auf allen drei, komplex miteinander verflochtenen Ebenen, die hier zur Sprache gekommen sind: auf der Ebene der Gewalterfahrung selbst und auf den Ebenen der *praktisch-politischen* wie auch der verschiedenen *theoretischen* Interpretationen von Gewalt *als* Gewalt.

Die Gewalt gibt es nicht. Aber *es gibt* Gewalt – in höchst verschiedenen Erscheinungsformen, die uns nicht nur streifen, sondern sich subtil bis in unser Selbstsein zurückverfolgen lassen. Alle diese Erscheinungsformen ersparen uns freilich nicht die Frage, inwiefern wir die fraglichen Widerfahrnisse *als* Gewalt zu verstehen haben und wem sie sich so darstellen. Und die Artikulation und Darstellung der Gewalt als Gewalt erübrigt nicht die zusätzliche Frage, was für wen in einer disparaten Vielzahl von Gewalterfahrungen *zählt* oder zählen *sollte* im Hinblick auf Spielräume des Verhaltens zu ihnen, die uns so oder so offenstehen. Auf diese praktischen Spielräume werden wir umso mehr aufmerksam, wie wir dank einer differenzierten Gewaltforschung einsehen lernen, dass es nicht *die* Gewalt ist, was zählen kann.

Das zeigt ironischerweise gerade jene Ausweitung des Gewaltbegriffs in subtilen, strukturalen und transzendentalen Hinsichten, die sich auf die Sprache (bzw. ihre „Eröffnung" [Derrida]) als solche, auf Formen ihres Gebrauchs und auf die Subjekte des sogenannten Sprachgebrauchs selbst beziehen. Letztere verkennen und verfehlen sich im Verhältnis zueinander womöglich unvermeidlich selbst dann, wenn sie in rechtschaffener Art und Weise glauben, nur ganz normal, unmissverständlich, richtig und gewaltfrei zu sprechen. Gerade der Nachweis, dass Gewalt gewissermaßen überall heimisch geworden ist, dass sie sich

in uns selbst und in der „normalen Sprache“ eingewurzelt hat, macht es schwierig, das, was sie als Gewalt eigentlich ausmacht, ihre *verletzende* Qualität nämlich, generell als dasjenige herauszustellen, was unter allen Umständen zählen muss. Vieles spricht demgegenüber dafür, dass wir, statt Gewalt als Verletzung Anderen gegenüber zu beklagen, mit einem Übermaß an Gewaltpotenzialen leben und leben müssen, das wenn schon nicht hinzunehmen oder zu überwinden, so doch *zu verwinden* ist, soll auch nur eine geringe Chance bestehen, wenigstens den einschneidendsten Formen der Gewalt entgegentreten zu können. Die Einsicht, dass es sich hierbei keineswegs um die auffälligsten Formen der Gewalt handeln muss, dass sie sich vielmehr gerade in den Reproduktionsbedingungen normalen Lebens und passiven wie tätigen Daseins am wirksamsten durchsetzen, unterstreicht die Relevanz einer Forschung, die den Phänomenen der Gewalt bis in die effektivsten Weisen ihres Unkenntlichwerdens nachgeht. Aber Gewalt als verborgene oder verkannte aufzuweisen ist eines, ein anderes, zu zeigen, dass und wie sie gerade als solche dennoch „zählt“, sozial, politisch und rechtlich.

An dieser Stelle muss sich die Phänomenologie der Gewalt entschieden öffnen für die Belange einer politischen Sozialphilosophie, die sich dafür interessiert, wie es zu normativen Festlegungen dessen kommt, was für wen und in welcher Hinsicht zählt. Das ist den fraglichen Phänomenen so wenig einfach abzulesen wie umgekehrt souverän darüber zu befinden. Denn am Sichdarstellen verletzender Erfahrungen selbst entzündet sich das Verlangen nach Aufmerksamkeit, Beachtung und Würdigung – aber eben nicht in eindeutiger und allgemein ohne weiteres nachvollziehbarer Art und Weise. Weit entfernt, als letztes Refugium des Evidenten in Betracht zu kommen, gibt dieses Sichdarstellen von Gewalt als Gewalt zum *Dissens* Anlass, in dem sich das Erfahrene Anderen *anders zeigt* – sei es als marginale Verletzung, sei es als Hinnehmbares, Überwindbares, wenigstens Verwindbares oder aber als unbedingtes Verlangen, das Verletzende als solches zur Geltung zu bringen in einer Auseinandersetzung, die ggf. Abhilfe verspricht oder doch versprechen sollte.

Ob und inwieweit politische Lebensformen dies wirklich versprechen können, steht im Dissens jedes Mal neu auf dem Spiel, der somit als eine Art Relais fungiert zwischen strittigen Ansprüchen der Erfahrung, die danach verlangen, als verletzende zur Geltung zu kommen, einerseits und normativen Restriktionen dessen andererseits, was in diesem Sinne zählen sollte. Jene Ansprüche und diese Beschränkungen werden niemals restlos kongruent sein können. Stets bleibt ein Über-

schuss von Ansprüchen, denen menschliche Lebensformen normativ nicht gerecht werden; und stets werden normative Regelungen nicht nur zurückbleiben hinter sie bedrängenden Ansprüchen, verletzende Erfahrung als solche zum Vorschein zu bringen und anzuerkennen, sondern auch vor einer Überforderung bewahren, die unweigerlich drohen würde für den Fall, dass man sich die differenzielle Frage ersparen wollte, welche von ihnen unter gegebenen Umständen besonders Beachtung finden sollten. Aufgrund dieser irreduziblen dissensuellen Instabilität *können* wir nicht im Allgemeinen wissen und *sollten* wir nicht allgemein festzulegen versuchen, was als Gewalt zu zählen hat und was nicht. Denn allein im immer wieder aufbrechenden Dissens über diese Frage werden sich menschliche Lebensformen ihren Namen verdienen – von vitalen Ansprüchen herausgefordert und überfordert, im Kampf um normative Formen, die sich nur um den Preis einer ihrerseits gewaltsamen Erstarrung selbst genügen können.[19]

Literaturnachweise

Améry, Jean (1988): *Jenseits von Schuld und Sühne*, München: Klett-Cotta.

Bellow, Saul (1973): *Dangling Man*, London: Weidenfeld & Nicolson.

Berman, Marshall (1988): *All That is Solid Melts into Air. The Experience of Modernity*, New York / London: Penguin Books.

Bröckling, Ulrich / Feustel, Robert (Hg.) (2010): *Das Politische denken. Zeitgenössische Positionen,* Bielefeld: Transcript.

Butler, Judith (2003): *Kritik der ethischen Gewalt,* Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

– (2006): *Precarious Life. The Powers of Mourning and Violence*, London / New York: Verso.

Camus, Albert (1972): *Tagebücher 1935-1951*, Reinbek: Rowohlt.

Cicero (2003): *De officiis. Vom pflichtgemäßen Handeln*, lat./dt., Stuttgart: Reclam.

Dabag, Mihran / Kapust, Antje / Waldenfels, Bernhard (Hg.) (2000): *Gewalt. Strukturen, Formen, Repräsentationen*, München: Fink.

---

19 So wird man der Gewalt nicht Herr und so wird man sie nicht los, sondern zieht sie sich nur hinterrücks zu. Auch das Reden und Schreiben über Gewalt kann keine Gewaltfreiheit versprechen, wohl aber wenigstens derjenigen Gewalt begegnen, die sich in philosophischer Sprachlosigkeit verbirgt. Ob die angeblich seit langem sattelfest „rehabilitierte" Praktische Philosophie, in deren Lehr- und Studienbüchern vielfach nicht einmal die Herausforderung der Gewalt Erwähnung findet, diese Lektion schon beherzigt hat, mag man bezweifeln, so sehr regiert hier die unangefochtene Geltung von Normen, die sich scheinbar keinen sie heraus- und überfordernden Erfahrungsansprüchen mehr stellen müssen. Wie gezeigt, zwingt die Revision der Frage, was (nicht) als Gewalt zählt, nicht zuletzt zur Rückbesinnung auf das philosophische Gewicht dissensueller Erfahrung, die man nicht länger als bloß empirisch und damit philosophisch belanglos abtun kann.

DERRIDA, JACQUES (1976): *Die Schrift und die Differenz* [1967], Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

ERZGRÄBER, URSULA / HIRSCH, A. (Hg.) (2001): *Sprache und Gewalt*, Berlin: Berlin Verlag.

FOUCAULT, MICHEL (1994): „Das Subjekt und die Macht", in: H. Dreyfus / P. Rabinow, *Michel Foucault: Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*, Frankfurt a. M.: Athenäum, 243-264.

– (2009): *Die Regierung des Selbst und der anderen. Vorlesung am Collège de France 1982/83*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

GRIMM, PETRA / BADURA, HEINRICH (Hg.) (2011): *Medien – Ethik – Gewalt. Neue Perspektiven*, Stuttgart: Franz Steiner Verlag.

GRØN, ARNE / WELZ, CLAUDIA (Hg.) (2010): *Trust, Sociality, Selfhood*, Tübingen: Mohr.

GRÜNY, CHRISTIAN (2004): *Zerstörte Erfahrung. Eine Phänomenologie des Schmerzes*, Würzburg: Königshausen & Neumann.

HERRMANN, STEFFEN K. / KRÄMER, SYBILLE / KUCH, HANNES (Hg.) (2007): *Verletzende Worte. Die Grammatik sprachlicher Missachtung*, Bielefeld: Transcript.

Hirsch, Alfred (2004): *Recht auf Gewalt? Spuren philosophischer Gewaltrechtfertigung nach Hobbes*, München: Fink.

KLEEMEIER, ULRIKE (2002): *Grundfragen einer philosophischen Theorie des Krieges*, Berlin.

KRÄMER, SIBYLLE / KOCH, ELKE (Hg.) (2010): *Gewalt in der Sprache. Rhetoriken verletzenden Sprechens*, München: Fink.

KRAUSHAAR, WOLFGANG (2002): „Clowneske Gewalt und Revolte", in: *Kursbuch 147* (2002), 62-76.

KUCH, HANNES / HERRMANN, STEFFEN K. (Hg.) (2010): *Philosophien sprachlicher Gewalt*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.

LACAN, JACQUES (1966): *Ecrits*, Paris: Seuil.

LANG, HERMANN (1973): *Die Sprache und das Unbewusste. Jacques Lacans Grundlegung der Psychoanalyse*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

LÉVINAS, EMMANUEL (1988): *Wenn Gott ins Denken einfällt*, Freiburg / München: Alber.

– (1995): *Zwischen uns*, München / Wien: Hanser.

LIEBSCH, BURKHARD (1999): *Geschichte als Antwort und Versprechen*, Freiburg / München: Alber.

– (2007): *Subtile Gewalt. Spielräume sprachlicher Verletzbarkeit. Eine Einführung*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.

– (2009): „A(nta)gonistische Konflikte und Lebensformen. Spuren eines neuen Ethos? – Zur zwiespältigen Aktualität des Politischen", in: *Philosophischer Literaturanzeiger* 62/4, 375-395.

– (2010a): „Platon – Leben und Tod, Sprache und Gerechtigkeit", in: H. Kuch / S. K. Herrmann (Hg.), *Philosophien sprachlicher Gewalt*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, 38-57.

– (Hg.) (2010b): *Bezeugte Vergangenheit oder Versöhnendes Vergessen. Geschichtstheorie nach Paul Ricœur* (Sonderband 24 der *Deutschen Zeitschrift für Philosophie*), Berlin: Akademie.

– (2010c): *Renaissance des Menschen? Zum polemologisch-anthropologischen Diskurs der Gegenwart,* Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.

– (2011a): „Das Gegebene in seiner Zweideutigkeit. Begründung, Beschreibung und Bezeugung an den Grenzen der Erfahrung“, in: S. Gottlöber / R. Kaufmann (Hg.), *Schuld – Gabe – Vergebung*, Dresden: Thelem Verlag, 97-118.

– (2011b): „Grenzen der Lebbarkeit eines sozialen Lebens. Anerkennung und sozialer Tod in der Philosophie Judith Butlers“, in: N. Balzer / N. Ricken (Hg.), *Judith Butler: Pädagogische Lektüren*, Wiesbaden: VS Springer, Verlag für Sozialwissenschaften, 303-328.

– (2012): „Das Selbst mangels eines absoluten Zeugen. Sartres existenzielle Hermeneutik auf den Spuren Kierkegaards“, in: B. Liebsch, *Prekäre Selbst-Bezeugung. Die erschütterte Wer-Frage im Horizont der Moderne*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, Kap. V.

– (2013): „Die menschliche Stimme und die Tradition des Expressivismus. Überlegungen zum Sinn und Ursprung menschlicher Sprache“, in: W. Hamacher / G. Hartung / A. Noor (Hg.), *Judentum und Sprachdenken. Beiträge zur Sprach- und Kulturtheorie der Moderne*, Paderborn: Fink (im Erscheinen).

Liebsch, Burkhard / Mensink, Dagmar (Hg.) (2003): *Gewalt verstehen*, Berlin: Akademie.

Loraux, Nicole (1993): *L'invention d'athènes*, Paris: Payot & Rivages.

– (1994): „Das Band der Teilung“, in: J. Vogl (Hg.), *Gemeinschaften. Positionen zu einer Philosophie des Politischen*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 31-64.

Lyotard, Jean- François (1989): *Der Widerstreit*, München: Fink.

– (1996): „Die Rechte des Anderen“, in: S. Shute / S. Hurley (Hg.), *Die Idee der Menschenrechte*, Frankfurt a. M.: Fischer, 171-182.

Margalit, Avishai (1997): *Politik der Würde*, Berlin: Fest.

Marx, Bernhard (Hg.) (2010): *Widerfahrnis und Erkenntnis. Zur Wahrheit menschlicher Erfahrung*, Leipzig: Evang. Verlagsanstalt.

Merleau-Ponty, Maurice (1974): *Die Abenteuer der Dialektik*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Platt, Kirstin (Hg.) (2002): *Reden von Gewalt*, München: Fink.

Rancière, Jacques (2002): *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

– (2003): „Politisches Denken heute. Die normale Ordnung der Dinge und die Logik des Dissenses“, in: *Lettre International 5* (2003), 5 ff.

– (2007): *Das Unbehagen in der Ästhetik*, Wien: Passagen.

Reemtsma, Jan Philipp (2002): *Die Gewalt spricht nicht. Drei Reden*, Stuttgart: Reclam.

Ricœur, Paul (1974): *Geschichte und Wahrheit* [1955], München: List.

– (2004): *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*, München: Fink.

Rorty, Richard (1991): *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Sartre, Jean-Paul (1977): *Der Idiot der Familie. Gustave Flaubert 1821-1857*, Reinbek: Rowohlt.

Schäfer, Alfred / Thompson, Christiane (Hg.) (2010): *Anerkennung*, Paderborn et al.: Schöningh.

Shklar, Judith N. (1991): *American Citizenship. The Quest for Inclusion*, Cambridge / London: Harvard University Press.

Sofsky, Wolfgang (1996): *Traktat über Gewalt*, Frankfurt a. M.: Fischer.

Sorel, Georges (1981): „Vorwort zur ersten Veröffentlichung (1906)“, in: *Über die Gewalt*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 51-59.

STAUDIGL, MICHAEL (2007): „Gewalt als ‚affektive Sinngebung'. Zur Möglichkeit einer Phänomenologie der Gewalt nach Husserl", in: M. Staudigl / J. Trinks (Hg.), *Ereignis und Affektivität*, Wien: Turia + Kant, 293-317.

VEYNE, PAUL (1981): *Der Eisberg der Geschichte*, Berlin: Merve.

WALDENFELS, BERNHARD (1980): *Der Spielraum des Verhaltens*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

WEIL, ERIC (1950): *Logique de la philosophie*, Paris: Vrin.

Personenregister

Verzeichnis der Beitragenden

THOMAS BEDORF, Prof. Dr. phil., Dekan der Fakultät für Kultur- und Sozialwissenschaften der FernUniversität in Hagen und Professor für Praktische Philosophie ebendort; Initiator des DFG-Netzwerks „Kulturen der Leiblichkeit“ (2011-2014)

Forschungsschwerpunkte: Sozialphilosophie, Politische Philosophie, Phänomenologie, Französische Philosophie der Gegenwart, Alterität und Intersubjektivität, Subjekt- und Anerkennungstheorien

Neuere Veröffentlichungen: *Verkennende Anerkennung. Über Identität und Politik*, Berlin: Suhrkamp 2010; *Andere. Eine Einführung in die Sozialphilosophie*, Bielefeld: transcript 2011; *Das Politische und die Politik* (Hg.), Berlin: Suhrkamp 2010; *Theorien des Dritten. Innovationen in Soziologie und Sozialphilosophie* (Hg.), München: Fink 2010; *Leiblichkeit. Geschichte und Aktualität eines Konzepts* (Hg.), Tübingen: Mohr Siebeck 2012; *Die deutsche Philosophie im 20. Jahrhundert. Ein Autorenhandbuch*, Darmstadt: WBG 2012

MARC CRÉPON, Prof. Dr., Direktor des Instituts für Philosophie an der Ecole Normale Supérieure & Directeur de recherches am Centre national de la recherche scientifique

Forschungsschwerpunkte: Gewalterfahrung, Sprache und Subjektgenese und ihr intrinsischer Zusammenhang

Neuere Veröffentlichungen: *Le consentement meurtrier*, Paris: Cerf, 2012; *La vocation de l'écriture, la littérature et la philosophie à l'épreuve de la violence*, Paris: Odile Jacob 2014

PASCAL DELHOM, Dr., Akademischer Rat am Philosophischen Seminar, Interdisziplinäres Institut für Umwelt, Sozial- und Humanwissenschaften, Universität Flensburg

Forschungsschwerpunkte: Praktische und Politische Philosophie; Philosophie des Friedens aus historischer und systematischer Perspektive; Philosophie des Sozialen und der zwischenmenschlichen Beziehungen; Phänomenologie der Verletzung bzw. der Gewalt aus der Perspektive des Erleidens; Emmanuel Levinas

Neuere Veröffentlichungen: *Normativität des Körpers* (Hg. mit Anne Reichold), Freiburg/München: Alber 2011; *Rousseaus Ursprungserzählungen* (Hg. mit Alfred Hirsch), München: Fink 2012

MARTIN ENDRESS, Prof. Dr., Professor für Allgemeine Soziologie an der Universität Trier, Editor-in-Chief der Zeitschrift „Human Studies. A Journal for Philosophy and the Social Sciences" und Sprecher der Sektion „Politische Soziologie" der Deutschen Gesellschaft für Soziologie

Forschungsschwerpunkte: Soziologische Theorie, Politische Soziologie, Wissenssoziologie, Soziologie des Vertrauens

Neuere Veröffentlichungen: *Soziologische Theorien kompakt*, München: Oldenbourg 2012, 2. korr. Aufl. 2013; M. Endreß / G. Psathas (Hg.), *In Memory of Harold Garfinkel* (Special Issue *Human Studies* Nr. 2/2012); M. Endreß et al. (Hg.), *Herausforderungen der Modernität*, Würzburg: Echter 2013; M. Endreß / B. Rampp (Hg.), *Violence. Phenomenological Contributions* (Special Issue *Human Studies* Nr. 1/2013); M. Endreß / O. Berli (Hg.), *Wissen und soziale Ungleichheit*, Weinheim & Basel: Beltz Juventa 2013

ANTJE KAPUST, Prof. Dr., Professorin für Praktische Philosophie an der Universität Bochum und für Philosophie der Kunst und Theorie des Bildes an der Ruhrakademie

Forschungsschwerpunkte: Ethik (systematisch, historisch, angewandt), Politische Philosophie, Kunst- und Bildtheorie

Neuere Veröffentlichungen: *Wörterbuch der Würde* hersg. mit R. Gröschner und O. W. Lembcke), München: Fink 2013. Zuletzt zahlreiche Aufsätze zur Menschenwürde, Bildethik, Sprach-, Kunst- und Traumatheorie

BURKHARD LIEBSCH, Prof. Dr., lehrt Philosophie an der Ruhr-Universität Bochum

Forschungsschwerpunkte: Praktische Philosophie/Sozialphilosophie; Theorie der Geschichte; das Politische in kulturwissenschaftlicher Perspektive; spezielle Forschungsthemen: Gewaltforschung, Kulturtheorie, Lebensformen, Sensibilität, Erinnerungspolitik, Europäisierung, Erfahrungen der Negativität, Geschichte des menschlichen Selbst

Neuere Veröffentlichungen: *Renaissance des Menschen? Zum polemologisch-anthropologischen Diskurs der Gegenwart,* Weilerswist: Velbrück 2010; *Prekäre Selbst-Bezeugung. Die erschütterte Wer-Frage im Horizont der Moderne*, Weilerswist: Velbrück 2012; *Verletztes Leben. Studien zur Affirmation von Schmerz und Gewalt im gegenwärtigen Denken*, Kusterdingen: Die Graue Edition 2014; (Mit-)Hg. u. a. von: *Handbuch der Kulturwissenschaften* Stuttgart/Weimar: Metzler 2004/^{2}2011; *Hegel*

und Levinas, Freiburg/München: Alber 2010; *Bezeugte Vergangenheit oder Versöhnendes Vergessen. Geschichtstheorie nach P. Ricœur*, Berlin: Akademie 2010; *Profile negativistischer Sozialphilosophie. Ein Kompendium*, Berlin: Akademie 2011

KLAUS NEUNDLINGER, Dr., Lehrbeauftragter an der Universität Wien, Leiter der Forschung am Beratungs- und Forschungsinstitut *4dimensions*, Wien

Forschungsschwerpunkte: Sozialphilosophische Untersuchung von Organisations- und Arbeitskontexten, Ökonomie der immateriellen Ressourcen, Ethik der Ökonomie

Neuere Veröffentlichungen: Die Performance der Wissensarbeit. Immaterielle Wertschöpfung und neue Selbstständigkeit. Wien/Graz: Nausner & Nausner 2010; Hg. (gem. mit I. Lorey), *Kognitiver Kapitalismus*, Wien/Berlin: Turia + Kant 2012

STEFAN NOWOTNY, Lecturer am Department of Visual Cultures, Goldsmiths College, University of London; Mitglied des eipcp – European Institute for Progressive Cultural Policies, Wien

Aktuelle Arbeitsschwerpunkte: Theorie der Übersetzung, politische Theorie, künstlerische und kuratorische Praxen, historische Epistemologien und Imaginarien, postkoloniale Theorie

Neuere Veröffentlichungen: *Sprachgemenge. Zur Politik der Übersetzung*, Berlin u. Wien: Turia + Kant (erscheint im Frühjahr 2014); B. Buden / B. Mennel / S. Nowotny (Hg.), *Translating Beyond Europe. Zur politischen Aufgabe der Übersetzung*, Berlin u. Wien: Turia + Kant 2013; B. Mennel / S. Nowotny / G. Raunig (Hg.), *Kunst der Kritik*, Berlin u. Wien: Turia + Kant 2010

WOLFGANG PALAVER, Prof. Dr., Dekan der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck und Professor für Christliche Gesellschaftslehre ebendort

Arbeitsschwerpunkte: Religion und Gewalt; Ethik der Demokratie

Neuere Veröffentlichungen: „Mimetic Theories of Religion and Violence", in: M. Juergensmeyer et al. (Hg.), *The Oxford Handbook of Religion and Violence*, New York: Oxford University Press 2013, 533; *René Girard's Mimetic Theory* (*Studies in violence, mimesis, and culture*), übers. v. G. Borrud, East Lansing: Michigan State University

Press; „Sacrificial Cults as ‚the Mysterious Centre of Every Religion': A Girardian Assessment of Aby Warburg's Theory of Religion", in: J. Zachhuber / J. Meszaros (Hg.), *Sacrifice and Modern Thought*, Oxford: Oxford University Press, 83-99; „Terrorism versus Nonviolent Resistance", in: *Journal of Religion and Violence* 1/2 (2013), 192-215; „Worte sind nicht unschuldig: Was uns der Terroranschlag von Anders Breivik zu denken geben sollte", in: F. Hafez (Hg.), *Jahrbuch für Islamophobieforschung* 2013. Wien: new academic press, 9-18

Christina Schües, Prof. Dr., Professorin für Anthropologie und Ethik am Institut für Medizingeschichte und Wissenschaftsforschung, Universität zu Lübeck, und apl. Professorin am Institut für Philosophie und Kunstwissenschaft an der Leuphana Universität, Lüneburg

Forschungsschwerpunkte: Themen der *conditio humana* und der mitmenschlichen Beziehungsverhältnisse, Zeitdimensionen des Ethischen, Geburt, Alter(n) und Generativität, medizinhistorische Perspektiven und kulturphilosophische Interventionen und das Kindeswohl im fremdnützigen Kontext

Neuere Publikationen: *Philosophie des Geborenseins*, Freiburg 2008; D. Olkowski, H. Fielding u. C. Schües (Hg.), *Time in Feminist Phenomenology,* Bloomington: Indiana University Press 2011; „Conditio humana – eine politische Kategorie", in: K. H. Breier / A. Gantschow (Hg.), *Politische Existenz und republikanische Ordnung im Denken von Hannah Arendt*, Baden-Baden: Nomos 2012, 49-72; „Freiheit denken in Zeiten des Friedens", in: A. Hirsch / P. Delhom (Hg.), Freiburg / München: Alber 2007, 265-290; „The well- and unwell-being of a child" (mit C. Rehmann-Sutter), in: *TOPOI An International Review of Philosophie* (Special Issue: *The conceptual borders of well-being*) 32(2013), 197-205

Hans Rainer Sepp, Doz. Dr., Direktor des „Mitteleuropäischen Instituts für Philosophie", Fakultät für Humanwissenschaften, Karls-Universität Prag; Direktor des Eugen Fink-Archivs der Pädagogischen Hochschule Freiburg im Breisgau

Forschungsschwerpunkte: Geschichte und Problemstrukturen der Phänomenologischen Philosophie; Theorien des Wissens im Grenzbereich von Philosophie, Wissenschaft, Religion und Kunst; Genealogien des Wissens im interkulturellen Vergleich; Ethik und Praktische Philosophie; Ästhetik und Philosophie der Kunst; Philosophien der Neuzeit bis zur Gegenwart

Neuere Veröffentlichungen: Bild. Phänomenologie der Epoché I (*Orbis Phaenomenologicus Studien*, Bd. 30), Königshausen & Neumann: Würzburg 2012; *Über die Grenze. Prolegomena zu einer Theorie des Transkulturellen* (*libri nigri*, Bd. 1), Traugott Bautz: Nordhausen 2013; *Leben. Phänomenologie der Epoché II* (*Orbis Phaenomenologicus Studien*, Bd. 31), Königshausen & Neuman: Würzburg 2014; *Philosophie der imaginären Dinge* (*Orbis Phaenomenologicus Studien*, Bd. 36), Königshausen & Neuman: Würzburg 2014

ILJA SRUBAR, Prof. Dr. i. R., Institut für Soziologie, Universität Erlangen-Nürnberg. *Forschungsinteressen*: Theorie und Geschichte der Soziologie, Kultur- und Wissenssoziologie

Neuere Veröffentlichungen: *Phänomenologie und soziologische Theorie*, Wiesbaden: VS 2007; *Kultur und Semantik*, Wiesbaden: VS 2009; „Formen asemiotischer Kommunikation", in: J. Renn / G. Sebald / J. Weyand (Hg.), *Lebenswelt und Lebensform. Zum Verhältnis von Phänomenologie und Pragmatismus*, Weilerswist: Velbrück 2012; „Art as a Paradoxical Form of Communication", in: J. Dreher / M. Barber (Hg.), *The Interrelation of Phenomenology, Social Sciences and the Arts*, Dordrecht et al: Springer 2013; „Pragmatic Theory of the Life-World and Hermeneutics of the Social Sciences", in: M. Staudigl / G. Berguno (Hg.), *Schutzian Phenomenology and Hermeneutic Traditions*, Dordrecht et al.: Springer 2014

MICHAEL STAUDIGL, PD Dr., Institut für Philosophie**,** Universität Wien, Leiter des vom österreichischen Fonds zur Förderung wissenschaftlicher Forschung geförderten Projekts „Religion beyond Myth and Enlightenment" (FWF P 23255-G19)

Forschungsschwerpunkte: Gewaltforschung im Horizont von angewandter Phänomenologie, Sozialphilosophie, Politischer Philosophie und Religionsphänomenologie

Neuere Veröffentlichungen: *Phänomenologie der Gewalt*, Dordrecht et al: Springer 2014; (Hg.), *Phenomenologies of Violence*, Leiden: Brill Academic Publishers 2013; (Hg. mit G. Berguno), *Schutzian Phenomenology and Hermeneutic Traditions*, (Hg.), *Gelebter Leib – Verkörpertes Leben*, Würzburg: Königshausen & Neumann; (Hg.), *Alfred Schutz and Religion* (Special Issue *Human Studies*, Nr. 3/2014)

Gerhard Unterthurner, Dr., Lehrbeauftragter am Institut für Philosophie der Universität Wien und wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Wissenschaft und Kunst, Wien

Forschungsschwerpunkte: Leiblichkeits- und Diskurstheorien

Neuere Veröffentlichungen: (Hg. mit U. Kadi), *Wahn. Philosophische, psychoanalytische und kulturwissenschaftliche Perspektiven,* Wien: Turia + Kant 2012; (Hg. mit M. Vogt), *Monstrosity in Literature, Psychoanalysis, and Philosophy*, Wien: Turia + Kant 2012; (Hg. mit S. Stoller), *Entgrenzungen der Phänomenologie und Hermeneutik. Festschrift für Helmuth Vetter zum 70. Geburtstag*, Nordhausen: Bautz 2012

Waldenfels, Bernhard, Professor Emeritus für Philosophie an der Universität Bochum.

Forschungsschwerpunkte: Phänomenologie, neuere französische Philosophie, Lebenswelt, Leiblichkeit, Fremdheit, Responsivität, Bild, Phänomenotechnik, Ort und Raum

Neuere Veröffentlichungen: *Schattenrisse der Moral*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2006; *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2006; *Ortsverschiebungen, Zeitverschiebungen*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2009; *Sinne und Künste im Widerstreit*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2010; *Ordnung im Zwielicht,* 2., um ein neues Vorwort ergänzte Aufl., Paderborn: Fink 2013

Über diese Reihe

Die Bände der Reihe „Übergänge" bewegen sich in einem Zwischenbereich, in dem philosophische Überlegungen und sozialwissenschaftliche Forschung aufeinanderstoßen und sich verschränken. Das thematische Schwergewicht sind Prozesse des gemeinsamen Handelns, Sprechens und leiblichen Verhaltens, die sich in einer sozialen Lebenswelt abspielen und verändern. Die Frage nach der Ordnung der Welt und Gesellschaft und nach den Übergängen von einer Ordnung zur anderen stellt sich auf neue Weise, sobald man von einer Zwischensphäre ausgeht, die auf die Dauer von keiner Einzelinstanz zu steuern und durch keine bestimmte Ordnung zu erschöpfen ist. In dieser Begrenzung liegt das Potenzial zu einer Kritik, die nicht aufs Ganze geht.

In der Abfolge der Reihe, die der phänomenologischen Tradition verbunden, aber nicht auf sie beschränkt ist, soll die Erörterung theoretischer und methodischer Grundfragen abwechseln mit der Präsentation spezifischer Forschungsansätze und geschichtsvariabler Untersuchungen. Bevorzugte Themen sind etwa die leibliche Verankerung von Handeln und Erkennen, die Ausbildung und Ausgrenzung von Milieus, Prozesse der Normalisierung und Typisierung, der Kontrast von Alltags- und Forschungspraktiken, die Divergenz von Erkenntnis- und Rationalitätsstilen, der Austausch zwischen fremden Kulturen, Krisen der abendländischen Lebens- und Vernunftordnung u. ä.

Um diesen Studien ein historisches Relief zu verleihen, werden thematisch relevante Traditionsbestände in repräsentativen Texten vergegenwärtigt. Diesem internationalen Programm entspricht auf deutscher Seite der Versuch, an die Forschungslage vor 1933 wiederanzuknüpfen und Vergessenes wie Verdrängtes zurückzuholen.

Herausgeber:
Wolfgang Eßbach und
Bernhard Waldenfels

Titelauswahl

Band 2
Ulf Matthiesen
Das Dickicht der Lebenswelt und die Theorie des kommunikativen Handelns
2. Aufl. 1985. 186 S. ISBN 978-3-7705-2188-3

Band 3
Maurice Merleau-Ponty
Die Prosa der Welt
Hrsg. von Claude Lefort. Einleitung zur dt. Ausg. von Bernhard Waldenfels. Aus dem Franz. von Regula Giuliani 2. Aufl. 1993. 168 S.
ISBN 978-3-7705-2823-3

Band 4
Alfred Schütz, Aron Gurwitsch
Briefwechsel 1939-1959
Hrsg. von Richard Grathoff. Mit einer Einleitung von Ludwig Landgrebe 1985. XXXX, 544 S. mit Frontispiz. ISBN 978-3-7705-2260-6

Band 5
Hermann Coenen
Diesseits von subjektivem Sinn und kollektivem Zwang
Schütz – Durkheim – Merleau-Ponty
Phänomenologische Soziologie im Feld des zwischenleiblichen Verhaltens 1985. 332 S.
ISBN 978-3-7705-2242-2

Band 7
Käte Meyer-Drawe
Leiblichkeit und Sozialität
Phänomenologische Beiträge zu einer pädagogischen Theorie der Inter-Subjektivität
2. Aufl. 1987. 301 S. ISBN 978-3-7705-2241-5

Band 8
Christa Hoffmann-Riem
Das adoptierte Kind
Familienleben mit doppelter Elternschaft
3. Aufl. 1989. 343 S. mit 36 Tab.
ISBN 978-3-7705-2248-4

Band 9
Peter Kiwitz
Lebenswelt und Lebenskunst
Perspektiven einer Kritischen Theorie des sozialen Lebens 1986. 230 S. ISBN 978-3-7705-2322-1

Band 12
Paul Ricoeur
Die lebendige Metapher
(Vom Verfasser gekürzte Fassung). Aus dem Franz. von Rainer Rochlitz 1986. 325 S.
ISBN 978-3-7705-2349-8

Band 13
Maurice Merleau-Ponty
Das Sichtbare und das Unsichtbare
Gefolgt von Arbeitsnotizen. Hrsg., mit Vorwort und Nachwort versehen von Claude Lefort. Aus dem Französischen von Regula Giuliani/Bernhard Waldenfels 1986. 391 S. ISBN 978-3-7705-2321-4

Band 15
Alexandre Métraux, Bernhard Waldenfels (Hrsg.)
Leibhaftige Vernunft
Spuren von Merleau-Pontys Denken 1986. 309 S. und Frontispiz. ISBN 978-3-7705-2315-3

Band 16
Wolfgang Eßbach
Die Junghegelianer
Soziologie einer Intellektuellengruppe 1988.
470 S. ISBN 978-3-7705-2434-1

Band 17
Jaques Derrida
Husserls Weg in die Geschichte am Leitfaden der Geometrie
Ein Kommentar zur Beilage III der „Krisis“. Aus dem Franz. von Rüdiger Hentschel und Andreas Knop. Mit einem Vorw. von Rudolf Bernet
1987. 233 S. ISBN 978-3-7705-2424-2

Band 18/I
Paul Ricoeur
Zeit und Erzählung
Band I: Zeit und historische Erzählung. Aus dem Franz. von Rainer Rochlitz 1988. 357 S.
ISBN 978-3-7705-2467-9

Band 18/II
Paul Ricoeur
Zeit und Erzählung
Band II: Zeit und literarische Erzählung. Aus dem Franz. von Rainer Rochlitz 1989. 286 S.
ISBN 978-3-7705-2468-6

Band 18/III
Paul Ricoeur
Zeit und Erzählung
Band III: Die erzählte Zeit. Aus dem Franz. von Andreas Knop 1991. 450 S. ISBN 978-3-7705-2608-6

Band 20
Eckhard Lobsien
Das literarische Feld
Phänomenologie der Literaturwissenschaft 1988.
225 S. ISBN 978-3-7705-2485-3

Band 21
Józef Tischner
Das menschliche Drama
Phänomenologische Studien zur Philosophie des Dramas 1989. 276 S. ISBN 978-3-7705-2589-8

Band 22
John O’Neill

Die fünf Körper
Medikalisierte Gesellschaft und Vergesellschaftung des Leibes 1990. 172 S. ISBN 978-3-7705-2620-8

Band 23
Jürgen Seewald
Leib und Symbol
Ein sinnverstehender Zugang zur kindlichen Entwicklung 2. Aufl. 2000. 560 S. ISBN 978-3-7705-2748-9

Band 24
Burkhard Liebsch
Spuren einer anderen Natur
Piaget, Merleau-Ponty und die ontogenetischen Prozesse 1992. 434 S. ISBN 978-3-7705-2780-9

Band 25
Alexander Haardt
Husserl in Rußland
Phänomenologie der Sprache und Kunst bei Gustav Spet und Aleksej Losev 1993. 259 S. ISBN 978-3-7705-2807-3

Band 26
Paul Ricoeur
Das Selbst als ein Anderer
Aus dem Französischen von Jean Greisch in Zusammenarbeit mit Thomas Bedorf und Birgit Schaaff 1996. 443 S. ISBN 978-3-7705-2904-9

Band 27
Verena Olejniczak
Subjektivität als Dialog
Philosophische Dimension der Fiktion. Zur Modernität Ivy Compton-Burnetts 1993. 463 S. ISBN 978-3-7705-2906-3

Band 28
Maurice Merleau-Ponty
Keime der Vernunft
Vorlesungen an der Sorbonne 1949-1952. Hrsg. und mit einem Vorwort versehen von Bernhard Waldenfels. Aus dem Franz. von Antje Kapust. Mit Anm. von Antje Kapust und Burkhard Liebsch 1994. 450 S. ISBN 978-3-7705-2927-8

Band 29
Käte Meyer-Drawe
Menschen im Spiegel ihrer Maschinen
1996. 232 S. ISBN 978-3-7705-3087-8

Band 30
Burkhard Liebsch
Geschichte im Zeichen des Abschieds
1997. 435 S. ISBN 978-3-7705-3128-8

Band 31
Ichiro Yamaguchi
Ki als leibhaftige Vernunft
Beitrag zur interkulturellen Phänomenologie der Leiblichkeit 1997. 248 S. ISBN 978-3-7705-3204-9

Band 32
Bernhard Waldenfels/Iris Därmann (Hrsg.)
Der Anspruch des Anderen
Perspektiven phänomenologischer Ethik 1998. 351 S. ISBN 978-3-7705-3254-4

Band 33
László Tengelyi
Der Zwitterbegriff der Lebensgeschichte
1997. 446 S. ISBN 978-3-7705-3248-3

Band 34
Maurice Merleau-Ponty
Sinn und Nicht-Sinn
Aus dem Französischen von Hans-Dieter Gondek 2000. 260 S. ISBN 978-3-7705-3379-4

Band 35
Maurice Merleau-Ponty
Die Natur
Aufzeichnungen von Vorlesungen am Collège de France 1956–1960. Herausgegeben und mit Anmerkungen versehen von Dominique Séglard. Aus dem Französischen von Mira Köller 2000. 378 S. ISBN 978-3-7705-3339-8

Band 36
Thomas Rolf
Normalität
Ein philosophischer Grundbegriff des 20. Jahrhunderts 1999. 322 S. ISBN 978-3-7705-3391-6

Band 37
Regula Giuliani (Hrsg.)
Merleau-Ponty und die Kulturwissenschaften 2000. 361 S. ISBN 978-3-7705-3478-4

Band 38
Ruben Zimmermann (Hrsg.)
Bildersprache verstehen
Zur Hermeneutik der Metapher und anderer bildlicher Sprachformen. Mit einem Geleitwort von Hans-Georg Gadamer. Eingel. von Ruben Zimmermann 2000. 391 S. ISBN 978-3-7705-3492-0

Band 39
Thomas Keller
Deutsch-französische Dritte-Weg-Diskurse
Personalistische Intellektuellen-debatten in der Zwischenkriegszeit 2000. 437 S. ISBN 978-3-7705-3504-0

Band 40
Helmuth Plessner
Politik – Anthropologie – Philosophie
Aufsätze und Vorträge. Hrsg. von Salvatore Giammusso und Hans-Ulrich Lessing 2001, 355 S. ISBN 978-3-7705-3516-3

Band 41
Sabine Gürtler
Elementare Ethik
Alterität, Generativität und Geschlechterverhältnis bei Emmanuel Levinas 2001, 434 S.
ISBN 978-3-7705-3541-5

Band 42
Martin W. Schnell
Zugänge zur Gerechtigkeit
Diesseits von Liberalismus und Kommunitarismus 2001, 293 S. ISBN 978-3-7705-3577-4

Band 43
Brigitte Jostes, Jürgen Trabant, Hrsg.
Fremdes in fremden Sprachen
2001, 279 S. ISBN 978-3-7705-3545-3

Band 44
Jörg Michael Kastl
Grenzen der Intelligenz
Die soziologische Theorie und das Rätsel der Intentionalität 2001, 379 S.
ISBN 978-3-7705-3564-4

Band 45
Olaf Kaltenborn
Das Künstliche Leben
Die Grundlagen der Dritten Kultur 2001, 322 S.
ISBN 978-3-7705-3562-0

Band 46 Birgit Griesecke
Japan dicht *beschreiben*
Produktive Fiktionalität in der ethnographischen Forschung 2001, 214 S.
ISBN 978-3-7705-3610-8

Band 47
Mirjana Vrhunc
Bild und Wirklichkeit
Zur Philosophie Henri Bergsons 2002, 288 S.
ISBN 978-3-7705-3644-3

Band 48
Gesa Lindemann
Die Grenzen des Sozialen
Zur sozio-technischen Konstruktion von Leben und Tod in der Intensivmedizin 2002, 466 S.
ISBN 978-3-7705-3667-2

Band 49
Edmund Husserl
Arbeit an den Phänomenen
Ausgewählte Schriften. Hrsg. und mit einem Nachwort versehen von Bernhard Waldenfels 2003, 282 S. ISBN 978-3-7705-3761-7

Band 50
Paul Ricœur
Gedächtnis, Geschichte, Vergessen
Aus dem Franz. von Hans-Dieter Gondek, Heinz Jatho und Markus Sedlaczek 2004. 783 S.
ISBN 978-3-7705-3706-8

Band 51
Antje Kapust
Der Krieg und der Ausfall der Sprache
2004. 380 S. ISBN 978-3-7705-3986-4

Band 52
Ilka Quindeau
Spur und Umschrift
Die konstitutive Bedeutung von Erinnerung in der Psychoanalyse 2004. 238 S.
ISBN 978-3-7705-3995-6

Band 53
Thomas Keller, Wolfgang Eßbach, Hrsg.
Leben und Geschiche
Anthropologische und ethnologische Diskurse der Zwischenkriegszeit 2005. 390 S.
ISBN 978-3-7705-4021-1

Band 54
Thomas Bedorf, Andreas Cremonini, Hrsg.
Verfehlte Begegnung
Levinas und Sartre als philosophische Zeitgenossen 2005, 261 Seiten
ISBN 978-3-7705-4121-8

Band 55
Jörn Ahrens
Frühembryonale Menschen?
Kulturanthropologische und ethische Effekte der Biowissenschaften
2008. 443 Seiten
ISBN 978-3-7705-4450-9

Band 56
Jens Roselt
Phänomenologie des Theaters
2008. 382 Seiten
ISBN 978-3-7705-4615-6

Band 57
Silvia Stoller
Existenz – Differenz – Konstruktion
2010. 494 S.
ISBN 978-3-7705-4907-8

Band 58
Thomas Bedorf, Joachim Fischer, Gesa Lindemann
Innovationen in Soziologie und Sozialphilosophie
2010. 318 S.
ISBN 978-3-7705-5021-0

Band 59
Hans-Dieter Gondek, Tobias Nikolaus Klass, László Tengelyi
Phänomenologie der Sinnereignisse
2011. 437 S.
ISBN 978-3-7705-5198-9

Band 60
Marcel Mauss
Handbuch der Ethnographie
Hrsg. von Iris Därmann und Kirsten Mahlke
2013, 359 S.
ISBN 978-3-7705-4013-6